ترجمان

سينتيا فلوري

نهاية الشجاعة

من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

ترجمة: عبد النبي كوارة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



نهاية الشجاعة

من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية



هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.



نهاية الشجاعة

من أجل استعادة فضيلة ديمقراطية

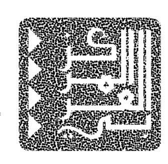
سينتيا فلوري

ترجمة

عبد النبي كوارة

تقديم

عبد الله ساعف



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

فلوري، سينتيا

نهاية الشجاعة: من أجل استعاد فضيلة ديمقراطية/ سينتيا فلوري؛ ترجمة عبد النبي كوارة؛ تقديم عبد الله ساعف.

192 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 177-179) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-134-2

1. الشجاعة - فلسفة. أ. كوارة، عبد النبي. ب. ساعف، عبد الله. ج. العنوان. د. السلسلة.

179.6

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

La Fin du courage

by Cynthia Fleury

عن دار النشر

Librairie Arthème Fayard

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو 2017

المحتويات

القسم الثاني
سياسة الشجاعة

تقديم

يحق للقرّاء العرب أن يسعدوا وقد أصبح في إمكانهم أن يلجوا نصوصًا ذات قيمة فلسفية عالية، كما هو الشأن بالنسبة إلى كتاب **نهاية الشجاعة** للمؤلفة سينتيا فلوري.

ينفتح الكتاب على إشارة محددة: في إمكان إشكالية الشجاعة أن تتخذ شكلها في سياقات خاصة، «عصر من عصور التاريخ بسقف كئيب» يقلب أوضاع الإذلال الخُلقي والسياسي.

يتناول الأثر بالدرس والتحليل مفهوم الشجاعة انطلاقًا من استفهامين:

- كيف يمكننا اليوم إعادة صوغ نظرية خُلقيّة للشجاعة من دون استسلام أو تبرير؟

- كيف يمكننا العبور من نظرية خُلقيّة إلى نظرية سياسية للشجاعة؟

تشمل عناصر تعريف الشجاعة وتعيين حدودها مجمل الكتاب، حيث تُصوّر باعتبارها فضيلة رئيسة بذاتها وزاوية تسمح بمقاربة إشكالات مختلفة لكونها تتخذ مظاهر عدة. فهي توجد عند نقطة تقاطع لمجموعة من العلاقات المتنوعة: الحق والقانون، المشروع والقانوني، الحقيقة والكذب... هكذا، فهي تُحدد لكونها إنجاز اللحظة الملائمة حيث تشكل المثابرة واحدة من أهم علاماتها: «الشجاعة دومًا بدل الإفراط في الشجاعة»، بين الاستقامة والابتذال... وقد أخذت سيرة الماء المنساب وسيرة الزمن... إن الإنسان

الشجاع يدرك جيدًا قيمة كل ما هو عابر، ويأس هذا العابر، وهو يرفض أيضًا أن يتمكن الاستياء منه لأن الابتهاج الذي يسكن في داخله يحيل إلى أفق الأرض.

إن الشجاعة مسألة بداية باعتبارها تجليًا أكيدًا للإرادة. أن تكون شجاعًا معناه أن تحدث القطيعة، تخرج من الصف، تظهر من خلال الجهد وترفض إجراءات التخفي لأن الإنسان الشجاع لا ينفصل عن منطق الاعتراف ولأن إبيستمولوجيا الشجاعة تعترف بأهمية الاعتراف الحقيقي، بمعنى ذلك الاعتراف الذي اختبر تجربة عدم الاعتراف.

يحمل الإنسان الشجاع الوعي بالزهو وآنية الأشياء، ويتميز عن الإنسان العادي الذي يكتفي بانتظار اللحظة الملائمة، لحظة العفو، حيث تتحول الفرصة إلى لحظة سانحة، لأنه يدرك أن عليه أن ينتجها ويتصرف كما لو أن اللحظة لا توجد، وكما لو أن العفو لن ينبلج أبدًا، ولأن اللحظة الملائمة تتأسس على الإرادة أكثر منها على العفو: «ليس للإنسان الشجاع أن يترصد اللحظة الحاملة للعفو إذ تكفيه الإرادة فحسب لاستثارتها».

تهدف إبيستمولوجيا الشجاعة إلى هدم أشكال التزييف الحديثة، والشجعان لا ينزعجون البتة بالتمثل الذي نعقد حولهم، ثم إن الشجاعة تكون من دون نصر فهي تنتهي إلى إخفاق، ذلك أنه يوجد على الدوام بحسب رأي الإنسان الشجاع ما يجب القيام به لأن الفعل الشجاع يظل غير مكتمل ولأن نجاح العملية لا يمنح قيمته الكاملة للشجاعة، كذلك لأن المشروعية تنهض فحسب من القصد الشجاع عند مروره إلى الفعل.

في التسلسل الهرمي للفضائل، تعتبر الشجاعة فضيلة الفضائل، وهي أكثرها اكتمالًا لأنها تجعل باقي الفضائل أكثر فاعلية كما أنها تدفع في اتجاه تحقيقها.

تتفحص المؤلفة نظرية سياسية للشجاعة عبر قراءة لمونتسكيو ومكيافيلي وفيكتور هوغو وميشيل فوكو ويورغن هبرماس وجون رولز وأمارتيا سِن وألكسيس دو توكفيل وغاستون باشلار وفلاديمير جانكيليفيتش وفريدريش نيتشه ولويس أراغون وآخرين، لتستخلص كم هم كثر الأمراء الحاليون الذين

يدّعون الشجاعة عند حديثهم عن القطيعة والقول الحقيقي. كما لم تتردد في وصف هذا الأمر بالمضحك، وبمقطوعة أكيدة للمسرحة السياسية، وإخراج فني لـ «الأنموذجية السياسية المضادة»، وهو ما يعبر في نظرها عن التراجع السياسي للشجاعة.

حللت المؤلفة عناصر الشجاعة في مواقع شتى عبر ما سمّته تزوير الشجاعة الذي يتخذ ملمحين: يأخذنا الملمح **الأول** من فضيلة الأمير إلى الأنموذجية السياسية المضادة، حيث يتقدم الزعيم الجديد باعتباره شجاعًا، لأنه يعتبر نفسه حاملًا للقطيعة، والحال أنه يمارس المسرحة، ويدبر الأجندة الإعلامية ويشغلها، فينفتح هكذا على التغيير الخاطئ.

أما الملمح **الثاني** فيتجلى في نهاية الشعب وخزي النخب، لأن الديمقراطية تدرك كيف تظهر إلى الوجود الجماعة والأفراد، لكن بينهما الشعب، تلك الحلقة الرمادية التي يبدو أنها تخلفت عن النداء.

إن الإنسان الشجاع، أي الذات التي تقول الحقيقة، يتموقع بلا شك في زوايا منعزلة خصوصًا من الوجود الاجتماعي، لكن بأي شكل يمثّل الفرد نفسه والآخرين؟ هل يكون ذلك بموجب فعل القول الصحيح، أي باعتباره حاملًا لخطاب الحقيقة؟

يجعلك الحد الأدنى من الشجاعة تخاطر بالتخلص من الآخر الذي أحالها ممكنة عند سماع هذا الخطاب: من هنا أهمية فكرة فوكو حول الباريزيا، «إن الباريزيا[1] (parrhesia) هي شجاعة الحقيقة من طرف من يخاطر بقولها مهما تكن الفكرة التي تخطر في باله، وأن تشمل المستمع الذي يقبل باستقبالها كحقيقة جارحة حقيقية يستمع إليها».

(1) ظهرت كلمة بارّيزيا أول ما ظهرت في الأدب اليوناني القديم، عند أوريبيدوس، كما أننا نجدها في نصوص إغريقية قديمة تعود إلى حدود القرن الرابع قبل الميلاد. والمعنى الحرفي للكلمة هو «قول الحقيقة كلها» وبمعنى مجازي هي «حرية قول كل شيء» و«قول الحقيقة عارية خالصة»، ما يعني في الأخير «جلافة القول» أي فجاجته وقساوته. وهذا أدى إلى أن يكون معناها (كما عند فوكو) قول الحقيقة حتى ولو كره الآخرون، حتى ولو على النفس والأقربين. (المحرر)

هكذا، ليست كلمة الحقيقة مهنة وإنما هي موقف وطريقة ترتبط بالفضيلة وبنمط فعل، وأبعد من أن تكون مسألة اتصال وتواصل، فهي تخاطر بالإزعاج.

تقضي الشجاعة بأن نعارض بين الحقيقة والكذب بالفعل، أن نهيئ لمرور الحقيقة إلى خلقيّة النقاش وأن لا نسمح لأصحاب البيان باقتحام الفضاء العمومي. لقد أدرجت المؤلفة مجموعة من النماذج المضادة خصوصًا تلك التي يطبعها غياب الاعتقاد السياسي وتلك التي تربط السياسة بالعملة.

إن عناصر التحليل المستمدة من الفلسفة الغربية تبدو مألوفة لدى قراء جنوب المتوسط، إذ تجد مكانها بطريقة طبيعية في الجدل السائد. وفي هذا الصدد، يمكن عناصر ثلاثة أن تسترعي انتباهنا في منطقتنا:

- النظرية السياسية للشجاعة تفتح على نقد الانتخابوية التي تشكل نهاية الحيوية الديمقراطية. وكما قال فيكتور هوغو فإن الأكثرية هي خلقيّة قبل أن تكون مادية، والأحداث التي طرأت في بعض بلدان الجنوب والتي أطلق عليها «الربيع العربي» تذكرنا بهذا.

- إن عدد التمثلات السارية في هذه المنطقة من جنوب المتوسط قلّما تربط الديمقراطية بالمداولة؛ فالمشاركة تشكّل معيارًا أساسًا للالتزام السياسي، والتصديق على الاقتراع لا يتم إذا لم يتأسس على الحق القَبْلي في التنوير قبل التصويت، لأن الديمقراطية الحقة هي قبل كل شيء تداولية ولا يمكن حصرها بالتالي في مظهرها الإجرائي.

- من المهم تذكير الجنوب أن أساس القرار يكون جمعيًا إضافة إلى كونه موضوعيًا وفعالًا وفعليًا، وأن التعددية - كما المداولة والسمو الخلقي - تؤسس للمشروعية الديمقراطية، وأن التضرع بأن تكون التعددية عاملًا لشلل الفعل الجمعي يظل مبررًا غير مقبول، لأن التعددية تمثل بحق عنصرًا أساسًا في إضفاء الصدقية على القرار.

بإمكاني أن أضيف إلى هذه الملاحظات أن كتاب **نهاية الشجاعة** يسلط الضوء على أن: البحث عن سيادة الشعب يظل شيئًا أساسيًا حتى ولو كنا نعلم

أن الشعب لا يحكم في آخر المطاف، وإنما يمارس رقابة على الحكومة ليس إلا. هكذا، فإن شركاء العاهل ووزراءه وجنوده ومماليقيه هم في المحصلة خطرون ومجحفون بالقدر الذي يكون عليه العاهل، وإن الشجاعة والإيمان المدني متى شملا الشعب بالعناية، فإنهما يشكلان السبيل الوحيد لاستدامة الديمقراطية.

إن كتاب **نهاية الشجاعة** غني وعميق وعلى أهمية قصوى، لأنه يسائلنا مباشرة، وأكيد أنه لم يكن من السهل ترجمته إلى اللغة العربية. وإني أشكر بحرارة الأستاذ والروائي عبد النبي كوارة الذي أدّى هذه المهمة الصعبة بنجاح.

عبد الله ساعف

مقدمة

يعم الانجماد صفوف الشباب. من الشتاء تولد المعرفة المرحة، من الصقيع السابق لأوانه، من موقف الشجعان. بالنسبة إليّ، حدث هذا بطريقة مختلفة. كان التأكّل حاضرًا دومًا، هو تأكّل يعود إلى الطفولة، إلى حزن وضعته جانبًا، حزن من حسن الحظ أنه تحول إلى ماء، والماء أدى مهمته؛ فمن طبيعة الماء أنه لا يتأكّل، يكفي أن ندرك هذا. لم أجد نفسي على الأرض، بل على مشارف الهاوية. وهنا، لأول مرة، لم يتمكن الكبرياء، ولا حتى الإحساس بالذنب من إيقاف السقوط. ثم إنه من الغرابة أن نعلم أننا نستمد حيويتنا المفقودة من الكيمياء، وغريب أن نعرف أن «الصمود» هو أن لا نعبر، في اللحظة، إلى الفعل.

فقدتُ الشجاعة، تمامًا كما يحصل حين نفقد نظاراتنا بطريقة ساذجة وبريئة. فقدتها بطريقة مطلقة وتامة، وغير مفهومة مع ذلك. كان في إمكاني، مثل جندي متقاعد، أن أفكر كالآتي: «شيء ما حدث لي، وليس هناك من شك في هذا. لقد حصل الأمر تمامًا كما المرض، لا كيقين عادي ولا حتى كأمر ظاهر. لقد استقر تدريجًا بطريقة ماكرة؛ أحسستُ بنفسي في إثرها مضطربة وغريبة بعض الشيء، هذا جل ما في الأمر. ما إن استقر المرض، حتى لزم المكان ساكنًا، لأقتنع فحسب أن شيئًا لم يحدث لي، وأنه إنذار كاذب، ليس إلا»[1]. لم ألمس حينئذ العلاقة بين الشجاعة والحيوية، وكنت في ما سبق

(1) Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Collec. Folio; 805 (Paris: Gallimard, 1988; [1938]), p. 17.

أربطها بالإرادة فحسب، لكن الإرادة نفسها ذات طبيعة عضوية في نهاية الأمر. كذلك كنت أحمل قليلًا من الأوهام عن بقاء الأرواح، لأدرك الآن أن الروح لا تصمد أمام الموت، وحده العمل المنجز يصمد، إذ هو روح الآخرين.

هل التمرن على الموت هو التمرن على الشجاعة؟ أن تعلم أن عليك أن تجسر، بينما لا شيء يرتكز على أساس، هل هذه هي الحياة؟ الحياة الكريمة؟ كيف يمكننا أن نتعلم الشجاعة؟ كيف يمكننا أن نستعيدها؟ كيف نغذيها فلا تغادرنا أبدًا؟ فقدتُ الشجاعة، بينما أشاهد المجتمع حيث أعيش من دون شجاعة. انزلقت في المجتمع وفي خضمه، كما انخرطت يوميًا في المفاوضة حول غياب الشجاعة، وهنا لا يوجد ماء، ولكن يوجد التأكّل وحده. إنها نابولي بنفاياتها، وإننا نعيش في مجتمعات من دون قوة ومن دون مرونة، مجتمعات مافيوية[2] وديمقراطية ما عادت تلقّن الشجاعة. ثم أي معنى للإنسانية من دون شجاعة؟ وإذا كان سقوطي يبدو شاعريًا، فإن السقوط الجماعي لصوق دبق. ثم إنّي أدرك أن الخلاص لن يأتي إلا على يد من هم مستعدون لانتزاع أنفسهم من الدبق، علمًا أن النجاح لا يحصل عند نهاية الشجاعة، وأن الخلاص يكون من غير نصر، كما تكون الحضارة الحقيقية، حضارة الأخلاق والمناقب، من دون إقرار. إن البناءات العظيمة للأخلاق والمناقب كلها تنتصب أمامنا، فنحن لم نبن شيئًا بعد. تترك الشجاعة دومًا خلفها بقايا. ولكم هو مدهش أن نعلم أحيانًا أنناَ والعالم من سن واحدة، وهو ما يحصل نادرًا، وأننا حديثو الولادة في هذا العصر الذي غابت عنه الشجاعة.

أعتقد أن أي ديمقراطية لن تصمد طويلًا من غير طقس التكريس[3]، وأنه

(2) نسبة إلى المافيا أي تلك المنظمة السرية التي تقوم على الروابط الأسرية والمناطقية وتمارس عمل العصابات في الابتزاز والإرهاب. (المحرر)

(3) وجدنا أنها الترجمة الملائمة لكلمة initiation التي تعني تسليم أسرار طائفة دينية أو حرفية إلى المبتدئ الجديد والقيام بعملية التنشئة والتلقين والتدرّج في التنشئة كي يصبح عضوًا في الطائفة. ترجمها بعضهم التنسيب، وهي عند الفرق السرية الحديثة كالماسونية التكريس وفي الكنيسة المسيحية هي التنشئة والتدرّج في التنشئة، كما عند رهبان فرقة يسوع (اليسوعيين)، وفي اليهودية والمسيحية أيضًا هي الترسيم والرسامة، كما في رسامة الكهنة في المسيحية، وهي عند بعضهم الآخر طقوس القبول، وقيل طقوس =

وجب علي أن أهزم الوهن من دون أن يشملني المجتمع بالمساعدة. ما العمل إذًا؟ من ذا الذي سيعمّدني أو يسلمني سر الشجاعة؟ من ذا الذي سينتزعني من سراب الوهن؟ إذ يبقى لدي من التربية ما يجعلني أدرك أن هذا كله سراب ليس إلا، وأن لا وجود للوهن، وأن الشجاعة حاضرة، تمامًا كما السماء على مرمى البصر. هكذا، فعلت ما يفعله المجتمع الحديث. وبعد هذا كله، فإن جزيئات عقار ڤنلافاكسين[4] (Venlafaxine) من مشتقات عصر النهضة.

أول قاعدة من أجل استرجاع الشجاعة هي أن نتوقف قبل كلّ شيء عن السقوط، وحتى إذا كنا نعرف كيف نقوم بأشياء كثيرة في الوقت نفسه، فإنه من المفيد أحيانًا أن نركز على شيء واحد من بين الأشياء كلها. بمعنى آخر، علينا بداية أن نتوقف عن السقوط. لم أفلح وحدي، لأني ما كنت أملك وقتذاك غير قدرة الانزلاق، وكان لا بد من أحد آخر بجانبي. ثم إن المجتمع، في النهاية، يضطر إلى تقديم المساعدة، على الرغم منه، وإنه لمن المدهش أن هناك دائمًا أحدًا ما يفي بهذا الغرض، أحدًا ما يطابق من غير أن يطابق فعليًا، وأحيانًا يطابق فيكون حينذاك حلقة وصل مع المستقبل، وفي أحيان أخرى يتمكن فحسب، وببساطة تامة، من أن يضع في الأقل حدًا للدورة المفجعة، ويحسن الصنيع.

تتمثل القاعدة **الثانية** في استرجاع الحيوية، حيوية الجسد قبل النفس، علمًا أن استرجاع الشجاعة يتطلب بعض الوقت. معنى ذلك أن نتحمل أنفسنا، وأن نعالج الجسد فيما يبدو سليمًا، وأن ندرك أن هناك صحة جيدة ما أعمق؛ صحة

= العبور والتغْدية، وقيل المساررة وتعني استلام الأسرار من فعل أسرّ، كما في الآية الكريمة «ثم أني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارًا»، وقيل الابتداء، والإدخال، وقيل التسليك (من دخول سلك التصوف)، وفي الصوفية هي التدرّج في المقامات، وعند الطوائف الحرفية هي الترفيع في الكار، وعند طائفة الموحدين الدروز وبعض الباطنية هي استلام الدين... وكل هذه صحيحة؛ إذ المقصود هو الطقوس والتجارب والاختبارات التي يخضع لها المبتدئ أو المريد (تنشئة) كي يصير جديرًا بدخول السلك أو الطائفة أو المهنة (يتأهل ويتدرج كما في سلك التعليم والمحاماة)، أي تكريسه ليصير عضوًا في الجماعة أو تنسيبه إليها أو قبوله فيها، أو كي يعبر أو يعدي من حال إلى حال أو ليبتدئ حياة جديدة. (المحرر)

(4) عقار قوي المفعول لمعالجة حالات الانهيار العصبي والاكتئاب والابتئاس. (المحرر)

الزمن التي تخدم مصلحة الزمن نفسه، صحة دورات الزمن والحياة. يجب ألا نفكر، ولو بطريقة طفولية، في أن الحياة خط مستقيم، بل يجب أن نتذكر أنها دورية، فيها فصول جميلة، وأخرى سيئة لا تصقل الشخصية إطلاقًا. بمعنى آخر، ليس هناك إخفاق حقيقي.

أما القاعدة **الثالثة**، فتقتضي أن نبحث عن القوة أينما وجدت. فإن وُجدت في داخل العائلة، فستبقى في داخلها، وإن وجدت خارجها وبعيدة منها، فإنها ستظل كذلك. أما إذا كانت تتوافر لدى مجهولين، فهي ستكون هناك، وإذا كانت تتوافر لدى آخرين معلومين، فستكون هناك أيضًا. علينا، إذًا، أن نبحث عن القوة وأن نستقبلها، وأن نتملكها كذلك، ما دام من غير الممكن خلقها. علينا، قبل كل شيء، أن نلتصق بها من دون أدنى شك، ونقتفي آثارها من غير أن نشوشها، وإلا أضعفناها؛ علينا أن نثمنها ببساطة، ونعترف أنها مسمى آخر للحيوية، ونقر ببساطتها غير المألوفة، وأن نقبل كذلك أنه يلزم بعض الوقت لفهم هذه البساطة.

هل هناك انجماد وسط الشباب؟ تبقى الشجاعة، بكل تأكيد، تجربة زمانية. إن لها طعمَ زمن الشيخوخة قبل الأوان، طعمَ الإحساس بالشيخوخة في فترة الشباب - ومن يدري؟ - طعم الشباب بالنسبة إلى الأرواح الأقدم؛ طعمًا نحو الموت أو الأبدية، وهو طعم حاد ومعدني. وبالنسبة إلى الأكثر تقدمًا في السن، فهو طعم وديع يقترن بنهاية الـ «متأخر إلى ما بعد» (plus tard). فهذا الـ «متأخر إلى ما بعد» لم يعد موجودًا، أو أنه فقد مبرره، وإنه لطعم غريب في الحالات كلها؛ إنه طعم الغرابة، تلك التي تقرّ أن الأنا والنحن إنما يفتحان على حميمية رزينة عادية، متحررة من نسبتها إلى الأنا. والحق أن غرابة الشجاعة تكمن في الحاجة إلى الإنسانية. «أصِلُ حيث أكون غريبًا»، كتب أراغون. في هذا المكان حيث أجهل كل شيء وحيث كل شيء لدي مألوف، في هذا المكان الذي يمثل للتو جسدًا فيما يغمرني إحساس بلانهاية عزلة ما. «ليس هناك من شيء عارض كما الحياة، ليس من شيء عابر كما الوجود! كأننا نريد أن نذوب كما الصقيع وأن نكون خفافًا في قبضة الريح».

مرة أخرى، ذكريات الجمود، من هذه البرودة ونقيضها، لأن الريح تعرف كيف تعود خفيفة لمصلحة الشجعان. إنها قشعريرة مهولة، لكنها طاقة في الوقت ذاته، قريبة من الموت كما من الشجاعة، تجربة نهاية الحياة قبل أوان العمر. ثم إن أبيات أراغون[5] (Louis Aragon) الشعرية، وهي ترسم غرابة اللحظة الأخيرة، تخبرنا عن أرض الشجاعة المستترة (terra incognita). «أصِلُ حيث أكون غريبًا. وذات يوم، ستعبر الحدود. من أين أتيت لكن إلى أين أنت ذاهب؟ الغد لا يهم، تمامًا كما الأمس، والقلب يتغيّر عندما تدميه الأشواك، حيث كل شيء من دون قافية ومن غير صفح، فضع إصبعك عند صدغك، وتلمس طفولتك بعينيك».

ألم نقل من قبل إنها تجربة زمانية؟ بالفعل، أن تكون شجاعًا هو في الأخير مفتاح المكان - الزمان، أن تكتشف منعرجاته كلها، عن الشجاعة أو الاسم الخلقي لنظرية النسبية، عن فن خلق الثقوب في الأبيات الشعرية واكتشاف فرادة جاذبيتها. هل هي تجربة الغرابة مع الذات؟ أم إنها تجربة الغرابة مع هذه الذات التي نادرًا ما نبلغها؟ هو ذا طعم الموت والشجاعة من دون شك، وإنه الدخول إلى الليل، ليل حياتنا التي ترى توالي أزمانها المتعاقبة. «إنه اليوم الكبير الذي يتظاهر بالشيخوخة. [...] وإني أُدهش حين أنظر إلى نفسي، إلى هذا المسافر المجهول». إنها تجربة الغرابة والتباين، التباين والتشابه، وإنه من المهم جدًا أن تكون أنت نفسك ما بين طرفي فترتي الشباب والكهولة، عند تخوم غياب العمر. مهم أن تكون أنت نفسك إلى الأبد رجلًا شجاعًا، رجلًا يمتلك حس الأبدية، لأنه يعرف كيف يتذوق طعم الموت. إنها الشجاعة أو

(5) لوي أراغون (1897-1982) رائد فرنسي من رواد النقد الأدبي والفني الواقعي، شاعر وقصصي وصحافي وناقد كبير، وقف بقوة إلى جانب شعبي فيتنام والجزائر كما وقف إلى جانب مصر في أثناء العدوان الثلاثي عام 1956. اشترك في تأسيس مجلة **الآداب الفرنسية**. مؤسس اللجنة الوطنية للكتاب في فرنسا. تزعم المدرسة السريالية في الشعر والأدب بين عامي 1920 و1930 ثم تحول عن السريالية بعد التقائه زوجته إلسا تريوليه واعتناقه الفلسفة الاشتراكية ثم انضمامه إلى العمل الحزبي الشيوعي في عام 1932. كان من أقوى المناضلين ضد الفاشية والحرب. سجن خمس مرات بسبب كتابة قصيدة **الخطوط الأمامية الملتهبة**. من أشهر دواوين شعره: **عيون إلسا** و**مجنون إلسا**. والمقاطع المترجمة هي من قصيدته **أصل حيث أكون غريبًا** التي غناها جان فيرّا (Jean Ferrat). (المحرر)

غياب الدهاء، الشجاعة أو الموعد مع العقل الذي ما عاد يحتال قط، هذا العقل الذي يتوجه إلينا وحده، عاريًا في عقلانيته غير الكافية وقد عزم أخيرًا على البساطة؛ عقل يعلم ما استنفد من المسافة وما بقي منها، عقل يعرف زهو هذا السبيل الوحيد والملموس الذي يشكله. «لكم هو طويل حتى نصل إلى زمن الشيخوخة في آخر المطاف. [...] وطويل كي تصبح رجلًا، أو شيئًا». لكم هي طويلة هذه الحكاية، وإن كانت لا تساوي شيئًا.

القسم الأول

آيات الشجاعة

يواجه كل عصر من عصور التاريخ، في لحظة ما، حده الأقصى الكئيب، وكذلك يفعل الفرد حين تعترضه فترة إنهاك الذات وتأكّلها. هو ذا اختبار نهاية الشجاعة.

هو اختبار لا يمهر بختم زوال عصر أو إنسان، لكنه يظل في الأساس شكلًا من العبور التكريسي التلقيني، ولحظة تَقابُل وجهًا لوجه مع الأصالة. إن نهاية الشجاعة هي لحظة التصادم مع معنى الحياة الهاربة، وقل هي تلك السيطرة غير الممكنة على الزمن؛ وهي بعد هذا وذاك، لقاء بالمحدودية وبالأهلية المحتملة للزمن الطويل.

كيف يمكن، إذًا، أن يحول كيان جمعي أو فرد ما حقيقة التصدع إلى أنطولوجيا[1] (Ontologie) فاصلة؟ وكيف نجعل من تجربة الوهن هذه إعادة استكشاف للمستقبل؟

إن عصور تاريخنا هي عصور استعمال الشجاعة واختفائها، ليس إلا! في هذه الحالة، لا الديمقراطية ولا حتى الأفراد يمكنهم الصمود أمام هذا الإذلال الخلقي والسياسي.

---

(1) في الفلسفة، الأُنطولوجيا هي دراسة الوجود/ الكينونة بصفته وجودًا/ كينونة، أي دراسة الخصائص العامة لما هو موجود/ كائن. هي علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلًا عن أشكاله الخاصة، ويُعنى بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب والجوهر والعرض، بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك. وبهذا المعنى فإن علم الوجود معادل للميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة (métaphysique). فهو منظومة من التعريفات الكلية التأملية في نظرية الوجود عمومًا. وكان أرسطو في القرن الرابع ق.م. أول من أدخل مفهومًا على مثل هذه النظرية التي عنى بها العلم حول أعم قوانين الوجود «علم الوجود بما هو موجود». وقد جعلناها أنطولوجيا تمييزًا لها عن الأنتولوجيا (Anthologie) التي هي مجموعة من مختارات شعرية أو نثرية أو موسيقية. (المحرر)

كيف يمكننا، إذًا، أن نعيد صوغ نظرية ما للشجاعة ونصمد أمام الاستسلام وأمام إقراراته الأبدية؟ مما لا شك فيه أن هذا لن يأتي إلا عبر مساءلة الجدلية الصماء التي تجمع وتمفصل وتفكك المصفوفة الفردية والجمعية؛ والتي تذكر بأن ليس هناك شجاعة سياسية من دون شجاعة خلقيّة، وأن نهاية التفاوض مع غير المقبول وما يترتب عليه من اضطراب يرتكزان بالضرورة على إعادة استكشاف الأسس الشخصية والجمعية.

الشجاعة أو ظلمة الضوء

يعرّف جورجيو أغامبين[2] الإنسان المعاصر بمدى قدرته على أن يكون شجاعًا، وبمعرفته كيف يثبت ظلمة الحاضر، بمعنى آخر، «أن يبطل الأضواء التي تشع على العصر من أجل أن يكتشف الظلمات». إن الإنسان المعاصر هو من «يدرك ظلمة زمنه كشيء يخصه ولا يكف عن مساءلته، شيء ما، أكثر من أي ضوء آخر، موجه ناحيته بصورة مباشرة وفردية. معاصر هو من يتلقى ملء وجهه حزمة الظلمات المتأتية من زمنه»[3]. وعلى غرار الإنسان المعاصر، يشعر الإنسان الشجاع بظلمة العصر بما هي شأن يخصه ولا يحيد عنه بنظره. أن تكون معاصرًا فهي قضيّة شجاعة: «فليس يكفي لكي نكون شجعانًا أن نثبت النظر على ظلمة العصر، لكن كذلك أن نشعر بضوء ما في داخل الظلمة نفسها، ظلمة بقدر ما هي موجهة نحونا، تبتعد عنا بصورة نهائية. أو أكثر: أن نكون مواظبين على موعد لا يمكننا إلا أن نتخلى عنه»[4].

---

(2) فيلسوف إيطالي ولد في عام 1942 في روما وتخصص في فلسفة والتر بنجامين وهايدغر وكارل شميت. يهتم خصوصًا بتاريخ المفاهيم وبتاريخ فلسفة العصور الوسيطة، كما بالدراسة الجينيالوجية لمقولات الحقوق واللاهوت. جعل مصطلح البيوسياسة (biopolitique) (سياسة الحياة وهي شكل من أشكال ممارسة السلطة ميدانه حياة البشر وليس الأرض والإقليم) الذي استعاره من ميشال فوكو الركن الأساس في نظرياته. (المحرر)

(3) Giorgio Agamben, *Qu'est-ce que le contemporain?*, Rivages poche «petite bibliothèque»; 612 (Paris: Rivages, 2008), pp. 19-22.

(4) Ibid., pp. 24-25.

هكذا يضع أغامبين المعاصَرة والشجاعة في المقام نفسه: في عمق الانفصال عن الواقع الذي يسمح وحده بالانضمام إلى العصر، لأن الشجعان والمعاصرين هم من يرتبطون بزمنهم في «علاقة متفردة»، ويدركون كيف ينخرطون في الزمن الحاضر، تمامًا كما ينفصلون عنه، إذ يتوافرون على فن المسافة وفن الوجود في الحاضر. وكي تكون شجاعًا، عليك أن تمشي إلى جانب الشجاعة، وأن تلازمها، تمامًا كما تفعل مع الصديق حين تمكث إلى جانبه من أجل أن تتحسّسه أكثر، تلبث بجانبه حتى تضطلع بمقابلته وجهًا لوجه بطريقة أفضل. وكما الإنسان المعاصر الذي يدرك «توقيع التقليد القديم» في الزمن الحاضر، فإن الإنسان الشجاع هو من يحس على جسده نزف الخوف. فثمة موعد سري بين الشجاعة والخوف.

الشجاعة أو معنى الخوف

ليس الإنسان الشجاع إذًا من يتجاهل الخوف، ولو كان الأمر كذلك، لكانت المسألة عادية؛ إذ يكفي كي تكون شجاعًا أن لا تشعر بالخوف، أن تحجبه وتتنكر له، وتخفيه هناك حيث لا تعلم. هكذا، حين نتنكر للخوف ونرفض له حقه في الكلمة، فإننا نخاطر بمزيد من التذبذب ذات يوم، في صخب ومن دون مبرر، وإننا نجسر بالسقوط لاحقًا، من غير أن نعلم لمَ حصل سقوطنا. وهكذا، إذًا، يصبح الخوف حكمة الشجاعة، بمعنى أن نشعر بالخوف ونلبث إلى جانبه مرة أخرى. وذهب أرسطو بعيدًا عندما فحص الشجاعة، حيث أراد أن يميز بين الشجاعة الحقيقية وتلك المغلوطة. وكما أن ثمة أنواعًا من الخوف المبرر، هناك أنواع من الشجاعة غير الجديرة التي يكون مصدرها عدم الاكتراث أو المزاجية. «حقًا، إن هناك آثامًا واجب علينا، بل نبلٌ منا، أن نخشاها، كما إنه من المخجل ألا نخشاها، ومنها الاحتقار»[5]. إن هناك أنواعًا من الشجاعة لا تمت إلى الشجاعة بصلة، لأن فيها ما يبعثنا على الخشية، وهناك حالات وأحداث وأحاسيس يجب أن نحذرها، وهناك شجعان

---

(5) Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Paris: Vrin, 1990), III, 9, 1115a, l. 10-15, p. 147.

مزورون «وقحون» في حقيقتهم، لأن الشجاعة الحقيقية تدرك حقًا ما يبعث على الخوف، ثم إننا نقيس دومًا شجاعة الإنسان بمدى تمظهرات خوفه، تلك التي يعرف كيف يتجنبها والتي يحتفظ بها.

كذلك، وجب أن نعترف أن للشجاعة مَواطنها، وأن نَحذَرها؛ فقد يحدث أن نكون شجعانًا في عقر دارنا وجبناء في العمل، شجعانًا بتقطع، بينما الشجاعة الحقيقية لا تقبل مبدأ التقطع. لذلك «فمن الضروري أن نحلل مواقفنا أمام تغير السياقات لنحدد بيئاتنا المختلفة (الوسط الذي فيه نوجد ونتحرك)»[6]. حتى عندما نكون شجعانًا، يجب أن نتعلم كيف نظل كذلك باستمرار ومن دون تقطع، أن نمارس الشجاعة من غير إفراط ولكن باحتمال، الشجاعة الدائمة بدل الشجاعة المفرطة، أن نتعلم كيف نقبض على الشجاعة كما نفعل مع الألم، وهنا يصبح حضور الحيوية ضروريًا من دون شك، حيث يُثمن ذكاء الخارج، ومعنى البيئة - الوسط وتحليلنا له: يجب أن نفهم ما الشيء الذي يكبح هذه الشجاعة، ونتعلم كذلك كيف نحسب ثمن غياب الشجاعة.

«في المجمل، على كل من يرغب أن يتغير بطريقة دائمة ومُرضية، أن يكون قادرًا على فعل الشيء نفسه داخليًا وخارجيًا، عبر إيجاد دائرة فاضلة يتفاعل داخلها هذان النمطان من التحول»[7]، الشجاعة أو معنى التفاعلات الإيجابية، التفاعلات غير الملوَّثة. ثم إنه ليس من السهل أن نختار من يرافقنا، وقد نلازم طوال حياتنا أشخاصًا ليسوا من طينتنا، وأن حبهم، وهذه حقيقة بروستية[8] بامتياز، سيكون في الأخير أقل تحطيمًا، وهنا، سيكون علينا أن نتصاحب مع الإنسان الوقح، ونتأكّل بارتباطنا بالمنحرفين الصغار، ونعاني الشطط في استعمال السلطة التي لم ندر كيف نهدمها بصيغة جماعية. وها

---

(6) Willy Pasini & Donata Francescato, *Le Courage de changer* (Paris: Odile Jacob, 2003), p. 17.

(7) Ibid.

(8) نسبة إلى مارسيل بروست (Marcel Proust) (1871-1922)، وهو روائي فرنسي، من أبرز أعماله سلسلة روايات **البحث عن الزمن المفقود** (*À la recherche du temps perdu*) وتتألف من سبعة أجزاء نشرت بين عامي 1913 و1927، وتُعتبر اليوم من أشهر الأعمال الأدبية الفرنسية. تستعرض كتاباته تأثير الماضي في الحاضر. (المحرر)

هي عصا خَصاصة الشجاعة الجماعية تعود بغتة، لأن الفضيلة شأن يستحسن تقاسمه وصقله جماعيًا.

توفّق الشجاعة، مثلها مثل أي قيمة كبيرة، بين الاستقامة والمرونة. هي مرنة باعتبار إمكان تطابقها تمامًا مع السعي الحثيث إلى الحياة والاستمرار في الحياة بدل الموت، لأن الاستمرار في الحياة والقبول بالموت هما سبيلان متناقضان، لكنهما ضروريان للشجاعة. في المقابل هناك الاستقامة، هذه الميزة الكونية التي تتسم بها الشجاعة والتي تجعلنا نعرف في قرارة ذواتنا هل كان هناك من فعل شجاع حقًا، لأن الانخداع ينتصب دومًا عند بوابة الشجاعة، حيث نعرف هل تسامحنا مع الشطط الصغير أم إننا ألفناه لنجابهه لاحقًا بطريقة أفضل. صحيح أن لا مفر من استراتيجيات التكيّف، لأنها من سمات النضج، لكنها، ويا للأسف، تمثل في الوقت ذاته الطريق اليقين نحو قبول المرفوض وشرعنته، لأن تكيف بعضهم هو مضجع للشطط عند بعضهم الآخر، بدءًا من الشطط الصغير واليومي وغير المدرك، حتى الشطط الكبير الذي نكشف عنه بسهولة. وهنا تكون الشجاعة من غير مرونة: إذ يكفي أن تقول لا وتمارس فورًا فك الارتباط ، بيد أنه يندر العثور على من لديهم الاستعداد لمثل هذه القطيعة.

الشجاعة: شاعرية الماء والصلابة

لا يمسك فنّ القطيعة بكامل إبيستمولوجيا الشجاعة، فالموجة بدورها تخفي معرفة ما. «إن أزهار النيلوفر[9] هي أزهار فصل الصيف، وهي تطبع الصيف الذي لن يخون أبدًا»[10]، هكذا كتب باشلار. إنه حقًا وعد جميل،

(9) النيلوفر نبات مائي معمّر ذو جذور عميقة وهو ينبت في المياه الراكدة. له ساق أملس يطول بحسب عمق الماء فإذا ساوى سطح الماء أورق وأزهر. يعرف النيلوفر علميًا باسم Nymphaea Alba، وموطنه الأصلي أوروبا. (المحرر)

(10) Gaston Bachelard, *Le Droit de rêver* (Paris: Presses universitaires de France, 1993; [1970]), p. 9.

ويعدّ غاستون باشلار (Gaston Bachelard) (1884-1962) واحدًا من أهم الفلاسفة الفرنسيين، وربما أكثرهم عصرية. خصص جزءًا كبيرًا من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدّمَ أفكارًا متميزة في مجال =

بيد أن هذه الأزهار تتساقط في وقت وجيز ليبرز درس السعادة والشجاعة. يجب التوافر على تكتم زهرة النيلوفر وحضورها غير المحسوس، إضافة إلى رضاها بالعابر لتعيش بسعادة «قدرًا كبيرًا من الشباب المستعاد، وخضوع وفيّ لإيقاع الليل والنهار، ومواظبة تامة في البوح لحظة الفجر»[11]. إنه من الضروري التوافر على هذا العلم الذي هو مجرد أنس وألفة. «لقد فهمت زهرة النيلوفر درس الهدوء الذي يمنحه ماء راقد، وقد نشعر في خيال جدلي كهذا بالرقة القصوى وبالعمودية الوديعة التي تتمظهر في حياة المياه الراقدة»[12]. هكذا، بقراءتنا لباشلار، تكون الحياة جدلية الماء، جدلية أعماق المياه وجدلية الانعكاس والعمق حيث سكون السطح وظلمة العمق، إذ هي جدلية الماء الراقدة والجارية، وهي جدلية الحديد أيضًا. لذا علينا أن نكون زهرة النيلوفر، نقترن برقاد الماء الكاذب من جهة ونتقن فن النحت من جهة أخرى؛ فوحدها تخيلات الصلابة والموجة يمكنها في النتيجة إكمال خلقية الشجاعة وإتمامها.

باختصار، «أن نعثر على سر الصلابة وقد تخلصت من كل جمادية»[13]، وأن نعرف ضرب الحديد أكان خالصًا أم صدئًا. «لقد اندرج الصدأ الآن في المعدن مسالمًا ومتصالحًا، وإنه على استعداد لعجائب حديد خالص»[14]. بمعنى آخر، لقدرة ما على نحت مادة معاناتنا، وأكثر من هذا، للرغبة والقوة والموهبة في التصالح مع مادتنا الخاصة والمحتاجة. وهذا ما يمكن لروح

= الإبيستمولوجيا حيث تمثّل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي، مساهمات لا يمكن تجاوزها بل تركت آثارها واضحة في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده. من أهم مؤلفاته في مجال فلسفة العلوم: **العقل العلمي الجديد** (1934)، **تكوين العقل العلمي** (1938)، **العقلانية والتطبيقية** (1948)، **المادية العقلانية** (1953) وغيرها. وبعد أن اهتم بفلسفة العلوم في النصف الأول من حياته، تحول إلى دراسة التخيل الشاعري وفلسفة الجمال والفن، فابتدأها مع **التحليل النفسي للنار** (1937)، **الماء والأحلام** (1942)، **الهواء والرؤى**، **التراب وأحلام الإرادة**، **التراب وأحلام الراحة** (1948) ثم **جماليات المكان** (1957)، ثم كتابه الأخير **شاعرية أحلام اليقظة** (1960). (المحرر)

(11) Ibid., p. 10.

(12) Ibid., p. 12.

(13) Ibid., p. 57.

(14) Ibid., p. 58.

الجماعة أن تتعلمه من الشاعرية الباشلارية. إن هذه الدروس تشكل علم الشجاعة، «الشجاعة في تركيز النظر على الشمس»[15]، أن نجازف بالعمى لتكون لنا القدرة على النفاذ إلى العالم والانتصار على عتمته الكثيفة، بحيث ترجعنا المادة إلى الشعور بأن «الإنسان قد ولد»[16]، وأنه حان وقت البداية. «إنها جدلية الحياة البدائية والوضوح المستعاد، ولهذا ينصح الشاعر قوى الطبيعة كلها أن تنبع من الأرض، وتنتصر على الفوضى، وتركّز نظرها في النهاية على الشمس»[17]. إنه، بهذه الطريقة، يعدنا بنعمة هي من قبيل «الراحة المبهرة التي تحل بعد طول مشقة»[18]، وإنه يجب أن نتوافر على الذوق وفن «تأملات الصباح»، وهما للتو «عالمان علينا إيقاظهما»[19]. إن الفلسفة هي «علم الأصول المرغوب فيها. بهذا الشرط، ترغب الفلسفة عن الوصف لتتحول إلى فعل حميمي»[20]. إنها دراسة البدايات، والأفضل، إنها زمن معاودة البداية و«الوعي بالحق في البدء من جديد»[21]. «كن نشيطًا في فعل عدمك، واعلم كيف تُنقِص بحدة من العالم ومن كينونتك»[22]. إنها تعليمة باشلارية، وهي رواقية تقريبًا، ترقّم «يومية الإنسان» لتجعل الفيلسوف ريلكيًا: «هل وجب عليك البحث عن مرشدك ومواسيك في زخم خيالات الليل؟ سأجيب بصفحة من ريلكه[23]، وقد

---

(15) Ibid., p. 171.

(16) Ibid.

(17) Ibid., p. 170.

(18) Ibid., p. 173.

(19) Ibid., p. 237.

(20) Ibid., p. 233.

(21) Ibid.

(22) Ibid., p. 240.

(23) رينيه كارل فيلهلم يوهان جوزيف ماريا ريلكه الشهير براينر ماريا ريلكه (Rainer Maria Rilke) (1875-1926) شاعر نمساوي - بوهيمي/ رومانسي/ حداثي، يعد واحدًا من أكثر شعراء الألمانية تميزًا. ركّز في شعره على صعوبة التواصل في عصر الكفر والعزلة والقلق العميق، وهي الموضوعات التي وضعته كشخصية انتقالية بين الشعر التقليدي وشعر الحداثة. أشهر أعماله بين قراء الإنكليزية هي **مرثيات دوينو** (*Duino Elegies*)، أما أشهر أعماله النثرية فهي **رسائل إلى شاعر شاب** (*Letters to a Young Poet*) والسيرة شبه الذاتية **مفكرات مالتي لوريدس بريغي** (*The Notebooks of Malte Laurids Brigge*). كتب أكثر من 400 قصيدة بالفرنسية في حب موطنه الذي اختاره في كانتون فاليز في سويسرا. يسمُّونه =

أضاف إلى نصه المسرحي الموسوم **الآن وساعة موتنا:** «وأنت، ترفع عينيك وتقول لي: ابن الشعب، يا صديقي! إنك لم تف بكلمتك... وكنت وعدتني في الكراس الأول من **زهور الهندباء البرية** بالنور والمواساة، وإنك ههنا ترسم لي الليل والمعاناة». وأرد على هذا القول: «ابن الشعب، يا صديقي! استمع إلى هذه الحكاية القصيرة. عند لقاء روحين وحيدتين في هذا العالم، عبرت الروح الأولى عن شكاواها، وتوسلت المواساة من الروح الغريبة، فيما انحنت هذه الأخيرة وهمست: إنه الليل بالنسبة إليّ أيضًا، أليست هذه مواساة؟»[24]. هكذا إذًا، يتأكد أن الحلم حق بالقوة، وإنه الحق أو الإشارة الأضعف التي تنبثق من الواقع.

السويداء أو محنة الشجاعة

«إنه الليل بالنسبة إليّ أيضًا»... إن أشرس خصم هو السويداء، وأقل منها الخوف، لأنها تجعلك منبطحًا على الأرض وقد منحتك الوهم بأنك ثاقب الفكر، لتكنسك وقد غمرتك بالإحساس على الفعل. في البداية، يكون الإحساس وديعًا من غير خشية، لكنه يكبر في المرة الثانية ليبتلع كل شيء، وتندحر العذوبة من غير أن تترك أثرًا، لأن الأثر يتحول إلى تجعّد، إذ هو الذاكرة الوحيدة لمجاملة شائعة. «عندما سأحلم وحيدًا في أفكار الشؤون المستقبلية، وأبني قصورًا في الهواء دونما خشية ولا مرارة، وقد انغمست في تخيلاتي الوديعة، سيبدو لي الزمن يجري سريعًا»[25]. لن يخفض الزمن من سرعته، وعلى العكس، لن يخدم وهن العزيمة القضية؛ إذ «ليس هناك من شيء

= الشاعر الذي قتلته وردة! ففي أحد صباحات تشرين الأول/أكتوبر 1926، خرج ريلكه إلى حديقة مقرّه السويسري كي يقطف، كعادته، بعض ورودها. لم يكترث عندما جَرَحَتْ يدَه إحدى الأشواك، ولم يَخَفْ حين ظهرت لديه في المرحلة نفسها بوادر اللوكيميا. استسلم بعد أقل من شهرين ووافته المنية. (المحرر)

(24) Ibid., p. 245.

(25) Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie*, ed. de Gisèle Venet, collec Folio; 425 (Paris: Gallimard, 2005), p. 57.

أكثر مرارة من السويداء»[26]. إن وهن العزيمة لا يحمي من شيء، وأما الزمن فقلّما يعطي الانطباع بأنه سيد نفسه، وفي كثير من الأحيان، يُعاش كمتوازية غير وفية طالبًا بأن يُشْمَل بأقصى الانتباه حتى لا يُقصى، زمن يجري من دون ذاته، خصوصًا بعدما تبدد الوهم بوجوده.

اتركوا، إذًا، تواضع السويداء هناك. إنه فحسب تواضع مغلوط وكبرياء نصف متأكّلة. اتركوا هناك هذا المعنى السامي للذكاء. لَكَم هو رفيق سيئ أرسطو هذا، لأنه، منذ **الروح** ومبحثها، أثنى لنا على المِرّة السوداء (المادة الصفراء التي يفرزها الكبد) كما لو أنها عصارة جنة عدن، والسجية الحقيقية للأرواح اللطيفة، وأعلى موضع للإنسانية والعقل. بيد أن هذا الموطن إنما هو حطام ليس إلا، حيث لا شيء ينمو وكل شيء مزوَّر. كان سينيك[27] (Sénèque) على حق، أن نقتنع بما لدينا، هو وحده ما يشكل مجال الفعل، وهو ما لا نصله إلا بعد سلسلة صعبة من التراجعات العادية. فهل هناك من سبيل آخر أكثر إيجابية، وأكثر إبداعية؟

ثمة سبيل ليس بسبيل التراجع؛ إذ هو بكل بساطة الوجه الخلفي للمعرفة الخاطئة، في حين يشكل رفض المظاهر الخادعة (المصطَنَعات) السبيل الآخر. إن العصر إنما هو الاسم التاريخي للمظاهر الخادعة المنظمة، فيما التاريخ هو الاسم الذي يعريها ويرفضها. وعلى نقيض المظهر الخادع، هناك الحدث، أي اسم الجنس للثورة؛ إذ لا يمكننا جميعنا أن نخلق الحدث، بيد أنه يمكننا في الأقل أن نشارك في الحدث التاريخي، كل من جانبه، برفض الرقص السقيم للمظاهر الخادعة. ثم إن من شروط ظهور الحدث التوافر أولًا على برنامج جميل.

---

(26) Ibid., p. 58.

(27) لوكيوس أنّايوس سينيك ويُعرف أيضًا بـ «سينيكا»، فيلسوف وخطيب وكاتب مسرحي روماني، كتب أعماله باللغة اللاتينية. ولد في قرطبة في إسبانيا وتوفي في القرب من روما ويلقب بسينيكا الفيلسوف أو الأصغر تمييزًا له من والده الخطيب المعروف. من أعماله: **المسائل الطبيعية، في قصر الحياة**. من بين تصوراته الفلسفية موقفه الرواقي في فن سياسة النفس حيث يتحكم المرء في رغباته وأحاسيسه الجسدية ومطالبه العضوية وهو ما يحقق للمرء قدرًا من الاستواء واللامبالاة تجاه الأحاسيس، إضافة إلى السكينة التي هي منتهى الحكمة والسعادة. (المحرر)

من أجل هذا، ثمة قولان مأثوران يجب رفض العمل بهما الآن وهنا. والمهمة غاية في الصعوبة، لأن التزوير فعل فعله هنا أيضًا: إن المؤلفين رائعين وقد جرى تقديم وصاياهم على أنها أخلاق فرسان القرن الحالي، وهي أكثر فروسية من حيث إن القرن «بعد زمن (post)» وإننا لا نرجع إليه. يمكن العودة، إذًا، إلى كاتبين رائعين اثنين من أجل أن نمجد بشكل أفضل ما هو غير مقبول وأن نرغم أنفسنا على قبوله في الوقت عينه، إنهما بيكيت[28] ولانغ[29]؛ إذ هما معًا يتمترسان في جبهة تفتقد إلى المعارف والفعل. أن نبيع المعرفة والفعل بهذا الثمن الرائع إلى حد مخجل، هذا ما وجب أن نفضحه كل يوم. أن نهدم كل ما هو رائع، هو أيضًا تعبير عن الشجاعة. وبالتأكيد، فإن الذكاء سوداوي بطبيعته، وإن حقائق بيكيت ولينغ تتناغم معه. كيف لنا، إذًا، أن ندحضهما، هما مَن لم يكونا على خطأ؟ وكان الأول هو من اخترع معادلة المستحيل الذي يتحول إلى ممكن - «يجب أن أواصل، لا أقدر بعد أن أواصل، إني سأواصل» - فيما يقول الثاني باللعب الذي لا يُلعَب - «علي أن ألعب لعبة أن لا أراني ألعب اللعبة». أكيد أنهما ليسا على خطأ، وأن الذكاء يثبت شجاعته في القبض على الأبدال، لأن هناك طرقًا أخرى ليكون معك الحق، وآلاف السبل

(28) صموئيل باركلي بيكيت (دبلن 1906 - باريس1989) كاتب ومسرحي إيرلندي (من أصل بروتستانتي فرنسي) وناقد أدبي وشاعر مرهف. يعتبر من أهم الحداثيين الذين ساروا على نهج جيمس جويس وخطاه. ولعله من أهم كتاب ما سماه مارتن أسلن **مسرح العبث**. كتب أكثر أعماله باللغتين الفرنسية والإنكليزية ثم ترجمها بنفسه إلى لغات أخرى. من أهم أعماله الأكثر شيوعًا وشهرة **في انتظار غودو**. كان يميل إلى مسرحة التشاؤم وبأسلوب «الفكاهة السوداء». كما تأثر كثيرًا بالمدرسة التقليلية (التبسيطية أو الحد الأدنى) وهي حركة فنية خرجت من تحت عباءة المدرسة التجريدية وتتميز بتقديم الأعمال الفنية بأقل عدد من العناصر والألوان، وتعتمد على التبسيط وحذف كثير من التفصيلات. حصل على جائزة نوبل في الأدب عام 1969 تكريمًا له على أعماله. (المحرر)

(29) رونالد ديفيد لانغ (1989-1927) طبيب نفساني اسكتلندي توسع في الكتابة عن الأمراض العقلية وخصوصًا مرض الذهان، تأثرت آراؤه في أسباب الاختلال العقلي الوظيفي الخطِر وطرائق علاجه بالفلسفة الوجودية بشكل كبير، فتعارضت مع الطريقة المتبعة في الطب النفسي آنذاك التي تقول بأن الأحاسيس التي يعبر عنها المريض هي توصيف صالح ودقيق للتجربة التي يعيشها، بدلًا من التعامل معها بوصفها أعراضًا لبعض الاضطرابات الكامنة أو المنفصلة. ارتبط اسم لانغ بحركة معارضة الطب النفسي لكنه رفض هذا الربط والتصنيف. يعد لانغ على الجانب السياسي من المفكرين اليساريين الجدد. (المحرر)

التي تحملك إلى موضع آخر. لهذا، فإن مطلب الموضع الآخر والبديل يظل امتياز العقلانيات ذات الموهبة، في آخر المطاف.

إضافة إلى ذلك، فإن خلف سويداء الذات يتربع الذكاء لكن بدرجة أقل من تربع الخوف على ذات لا تصل أبدًا إلى شيء ما. من هنا، ينتصر الخوف على الذكاء، ويقسم وحدته الأصلية، بحيث لا تجرؤ الذات على مقاومته، وكذلك تفعل السويداء - لتظل بذرة أدبية - وتصل حد الغثيان، ولنشعر أن خلف ذواتنا يرقد جندي متقاعد ليس عنده حب انتقام. «أنا لا أعرف كيف أستغل الفرصة: إني أمضي بالمصادفة هادئًا فارغًا تحت هذه السماء غير المستعملة»[30].

الشجاعة: آية اغتنام السانحة

يظل الخوف هروبًا من اغتنام السانحة (الفرصة الملائمة)، ثم أن لا نعرف كيف نستغل الفرصة ونعيش الحاضر، إنما هو مسمى آخر لغياب الشجاعة. أن نُبعد دومًا إلى الماضي أو المستقبل، أو أن لا يكون لنا حس الزمن، إلا من الزمن الذي يجري من غير أن يسمح بنهاية أو وصول أي شيء. وعلى العكس، «أن نعيش اللحظة السانحة» صار هو الفن المتولد حديثًا. «عندما أرقص، فإني أرقص؛ وعندما أنام، فإني أنام؛ [...] وإنه لمن الظلم أن نفسد هذه القواعد. [...] - هل علمت كيف تتأمل حياتك وتتحكم فيها؟ وإن فعلت فستكون قد أنجزت أكبر مهمة على الإطلاق». كم هو منجز مجيد أن نضع حدًا للخوف، وأن نتلاءم مع التقصير النشط والنقص الحاصل، وإن هذا لا يعني أننا نقبل بالقصور الذاتي ومتاهاته كلها. «إن واجبنا أن نؤلف أعرافنا، لا أن نؤلف كتبًا تحقق الربح، لا حتى المعارك والولايات، لكن تجلب النظام والهدوء إلى سلوكنا، وهكذا يكون أمجد وأكبر منجز لدينا هو أن نعيش السانحة»[31]، يعني أن نتيه في همة، وأن نجعل من تيهنا تلقينًا مُؤَنْسِنًا.

---

(30) Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Collec. Folio; 805 (Paris: Gallimard, 1988; [1938]), p. 106.

(31) Michel de Montaigne, *Les Essais*, «L'Art de vivre,» tome III, p. 13.

«أن تكون إنسانًا حقًا وكما ينبغي». كان إيراسموس[32] سيجيب لو أنه سُئل أن الرجل لا يولد رجلًا لكن يضحى رجلًا، وأن عظمة الرجل تأتي من شجاعة اللحظة الملائمة. «ليس هناك من شيء أكثر جمالًا ومشروعية من أن تكون رجلًا حقًا وكما ينبغي؛ وليس هناك من علم عسير غير أن تعلم كيف تحيا هذه الحياة بطريقة حسنة وطبيعية؛ وليس هناك من أمراض أكثر وحشية من أن تحتقر ذاتك»[33]. إن النهضويين يتوافرون على حس الحياة واللذة المرافقة، حس ما قبل الانشقاق، وإن القرن العشرين بصم بالفعل على نهاية التقاربات، وعلى نهاية التحالف البدهي بين التقدم والعقل، بين الأدب والعلم، وبين الأخلاق والتقنية. وإننا بذلك نكون ما وراء خيال الضوء. ومنذ ذلك الحين، فقدت الأنوار إضاءتها الذاتية، ولم يعد أي ترميم ممكنًا، وإن من هنا تأتي ضرورة التأسيس لميتافيزيقا جديدة، وضرورة الوصول إلى التعالي من دون العقيدة.

إنه برنامج جيد بالنسبة إلى الفلسفة، بيد أن الفلسفة تخرف أحيانًا. ففي الوقت الذي تظل واحدة من أشكال الكلام الحقيقي العظيم، فإن خطابها الذكي حول العالم غالبًا ما لا يشكل الحدث. «بالنسبة إليّ، إذًا، فإني أحب الحياة»، صرح مونتاين[34] (Montaigne). أن لا ينتابك الخوف أو أن تتعلم كيف تحب الحياة، في حين كتب آخرون كيف تتعلم الموت. دعونا نكون أكثر واقعية ونقول إنه يكفي أن نتعلم كيف نعيش، أن نعيش جيدًا، وإن ما يبدو كهانة – في مرحلة أولى بدت طويلة – ننهض منه لحظة الموت، وإنه وجب علينا أن نعرف على الفور كيف نعيش جيدًا، وننشر في ما بعد هذه المعرفة. هكذا هي الحياة، نعيشها

(32) إيراسموس أو إيرازم (باللاتينية Desiderius Erasmus Roterodamus) (1466–1536) فيلسوف هولندي، من رواد الحركة الإنسانية في أوروبا. كتب باللغة اللاتينية، وتمتع بشخصية مستقلة وعُرف بطبعه الساخر. حاول أن يضع مبادئ الحركة الإنسانية وفق التوجهات المسيحية، كما أراد أن يقرب بين أتباع المذهب الكاثوليكي وأتباع الحركات الإصلاحية الجديدة. (المحرر)

(33) Ibid.

(34) ميشيل دو مونتاين (1533–1592) أحد أكثر الكتاب الفرنسيين تأثيرًا في عصر النهضة الفرنسي، ورائد المقالة الحديثة في أوروبا. قلد اليونانيين والكلاسيكيين في عادتهم في رصف الحكَم والأمثال في ثوب مسجوع، وتأثر كثيرًا بكتابات أرسطو، لكنه تفرد بأسلوبه المرسل، واشتهر بمقالاته التي نُشرت في ثلاثة مجلدات. كان من رجال حاشية الملك شارل التاسع مدة طويلة. (المحرر)

فورًا فيما معناها يظهر لاحقًا، إذا ما ظهر يومًا ما، حيث يبقى المعنى بلا امتياز، على غرار ممكنٍ ما لا أسبقية له على الواقع، ما يستدعي إعمال مكر العقل: أن نجد السبيل الذيّ يمتد من الحب القدري[35] (amor fati) إلى حب المعنى، لأننا نرغب في أن نمنح للواقع معنى، بينما يتكفل الواقع وحده بمنح معنى للأشياء.

أن نحصل على معنى الفرصة الملائمة هو اعتراف في الوقت نفسه بعدم وجودها، وأنه لا بد من المرور إلى شيء آخر. «لدي قاموس خاص بي: إني «أمضي» الوقت حينما يكون شاقًا وغير ملائم، وأما حينما يكون جميلًا، فإني لا أرغب في «تمضيته»، وإنما أجس نبضه من جديد، وأتشبث به». وكباحث متواضع في علم الأخلاق، فإن مونتاين يعلم بوجود دورات، وأن جميع «الأزمان» لا تتساوى: «وجب أن نعدّي السيئ ونقيم في الجيد». وكما كتب مونتاين فإن «هناك حظوظًا من أجل التمتع بالحياة: أتمتع بالحياة ضعف ما يفعله الآخرون، لأن القياس في باب المتعة يتوقف على مدى التطبيق الذي نوليه إياها». فهل تعبّر السعادة والشجاعة عن الجهد نفسه؟ «في اللحظة الراهنة خصوصًا، والتي أعتبرها وجيزة في الزمن، أرغب في أن يزداد وزنها: أريد أن أشل سرعة هروبها بأن أسارع إلى حجزها، وأن أوازن عجلتها بقوة الاستعمال، وهكذا كلما تقلص امتلاكي للعيش، لزمني أن أعمقه أكثر وأملأه أكثر»[36].

أن تعيش «تمامًا» يعني غالبًا أن تتوقف عن النظر بعيدًا، لأن «لحظات السعادة الطويلة» تقاس بالتقريب، ووجب أن نتعلم كيف نتذوق التقريب. «أن لا نفكر طويلًا في قيمة التاريخ، لأننا نخاطر بالاشمئزاز منه»، كتب أنطوان روكنتان[37] (Antoine Roquentin)، وأن نقترح فنّنا، إن لم نقل مكرنا، من أجل أن

(35) باللاتينية في الأصل، وهي عبارة تعني حب القَدَر، أي أن تتقبل قدرك. ومع أن بعضهم يرى في ذلك نوعًا من القدَرية، إلا أن المعنى المقصود أبعد من ذلك؛ إذ هو حب للمستقبل وللصيرورة وللفوضى الملازمة أحيانًا كثيرة للواقع. (المحرر)

(36) Montaigne, *Les Essais*.

(37) روكنتان بطل رواية **الغثيان** لجان بول سارتر التي يسرد فيها روكنتان مذكراته. فهو عازب في سن الخامسة والثلاثين يشتغل على كتابة سيرة حياة المركيز دو رولبون ويعيش من مداخيل إقطاعاته بعد أن ترك عمله في الهند الصينية بداعي الملل من الرحلات وما اعتقد أنه مغامرات. يكتشف روكنتان =

نعيش: «تذكروا أن السيد دو رولبون[38] (de Rollebon) يمثل مبرر وجودي في اللحظة الراهنة»[39]. ويتوقف علينا أن نبحث عن المبررات الفريدة لوجودنا، والتي هي بالتأكيد مغلوطة، إذ ليس لفرادتها أي موضوعية. وهي مغلوطة ببراعة، على اعتبار أن فرادتها تصمد من دون كلل أمام كل شيء، وأن اعتباطية الفرادة شيء سحري، وأنها منارة في النهار. مرة أخرى، إنه القول المونتايني السائر الذي يعلمنا كيف نستطيب الشيء العادي. «بالنسبة إليّ، إذًا، إني أحب الحياة وأهذبها بالطريقة التي ارتضى الله ومنحني إياها. [...] إني أرضى من قلبي كله عرفانًا بما فعلته الطبيعة لمصلحتي، ما وافقت عليه وما أثنت علي به. [...] إنها طيبة حتى التمام، وقد خلقت كل شيء طيبًا». إن العبرة في هذا بسيطة. ليس الرهان أن نعبر الخيط السماوي بخطى واسعة، وأن نمارس الآراء فوق السماوية والأخلاق تحت الأرضية. إن المطلوب أكثر طيبة. وهذا هو الشيء الصعب بلا شك: أن نُبقي الرغبة في وجه الحياة التي تنمحي.

لتكن الشجاعة نورًا للقلب[40]

«لا تنظر بعيدًا جدًا»، بالتأكيد. بيد أنه من قبيل فعل الشجاعة أن نرى أحيانًا الأشياء مليًا، نعين موضعها ونحددها. إن هذا من واجب المثقف الذي يرغب في الانتماء إلى عصره، لأن الالتزام بأن نرى صحيحًا لا يرتبط بالضرورة بالالتزام بأن نعمل صحيحًا. لهذا تتغير المراسم، الأمر الذي مكن روكنتان من أن تكون له عادته في الكتابة عن التغييرات اليومية، وذلك بفرز الضروري من غير المجدي

= في خلال كتابته لروايته أن علاقته بالأشياء العادية قد تغيّرت، ويتساءل أين حصل ذلك؟ فكل شيء يبدو له بشعًا قبيحًا حتى إصابته بالغثيان مرات عدة حيث صار لا يستطيع أن يرى نفسه أو يشعر بها من دون أن يعتريه الاشمئزاز... هكذا تمضي الحكاية في عرض لغثيانات روكنتان وفردانيته وعدم التزامه وابتعاده عن كل ما يحيط به... وهنا يتوقف عن الكتابة إذ يكتشف الكينونة/الوجود، وأنه كائن/موجود مثله مثل كل شيء آخر يحيط به. (المحرر)

(38) الشخصية الثانية في رواية الغثيان التي يجعلها روكنتان مبرر كتابته. (المحرر)

(39) Sartre, p. 106.

(40) أو Fiat Lux، من عبارة لاتينية وردت في مطلع التوراة: «وقال الله ليكن نور فكان نور» (سفر التكوين 1: 3). (المحرر)

منها، مع العلم أن للطارئ فتنته ومعناه. ولهذا، «وجب أن لا نضفي ما هو غرائبي متى لم يكن هناك أي شيء يدعو إلى ذلك»، لا حتى أن نفرض الحقيقة أو «نكون دومًا على حذر»[41]. إن الرصد الوحيد الذي وجب أن نؤسس له هو ذلك الذي يقضي برفع السرية عن الخوف، بمعنى ذلك الرصد الذي يحرر بناءات الجبن المظلمة. ويمكنني أن أكتب على غرار ما فعل أنطوان: «إن ما حدث بداخلي لم يترك أثرًا واضحًا. أخيرًا، أكيد أنني أحسست بالخوف أو بإحساس من هذا القبيل، ولو أني، في الأقل، حددت باعث خوفي، لكنت خطوت خطوة جبارة».

إن أكبر حامل لنظرية الإنذار أمام الخوف هو نيتشه[42]. فهو منظّر الشجاعة الذي لا يصرح باسمه، لكنه يخضع فلسفته لمقاس خيباته. ولقد مر بلحظات عسيرة في شبابه، ولهذا السبب بلا شك، وصف أصناف المتع لغياب ذوق الحقيقة. وقد تختلف فلسفات الشجاعة أحيانًا: ففي وقت يدافع بعضهم عن محرقة الحقائق، يذهب نيتشه إلى استدعاء محرقة أشكال الغرور كلها. وإذا كان الإحساس بعدم الخوف بالنسبة إلى الآخرين يعني الكشف عن الحقيقة، فإن تذوق فضح الحقائق، ولو كان بالإكراه، هو السبيل الأورفي[43] بالنسبة إلى نيتشه:

---

(41) Sartre, pp. 13-14.

(42) فريدريش فيلهلم نيتشه بالألمانية (Friedrich Nietzsche) (1844-1900) فيلسوف ألماني، ناقد ثقافي، شاعر وباحث في اللاتينية واليونانية، كان لعمله تأثير عميق في الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. كان من أبرز الممهّدين لعلم النفس وكان عالم لغويات متميزًا. نشر نصوصًا وكتبًا نقدية في الدين والأخلاقيات والنفعية والفلسفة المعاصرة المادية منها والمثالية الألمانية. كتب عن الرومانسية الألمانية والحداثة أيضًا، بلغة ألمانية بارعة. يُعدّ من بين الفلاسفة الأكثر شيوعًا وتداولًا بين القراء. سعى نيتشه إلى تبيان أخطار القيم السائدة عبر الكشف عن آليات عملها عبر التاريخ، كالأخلاق السائدة، والضمير. يعد أول من درس الأخلاق دراسة تاريخية مفصلة. كما قدم تصورًا مهمًا عن تشكل الوعي والضمير، فضلًا عن إشكالية الموت. (المحرر)

(43) نسبة إلى أورفيوس (واسمه باليونانية Ὀρφεύς)، وهو كاتب وموسيقي أسطوري أغريقي ونبي في الديانة اليونانية القديمة وفي الميثولوجيا الإغريقية. حظيت أسطورة أورفيوس، بما انطوت عليه من سلوك، وبما نجم عنها من تصورات وإيحاءات، بكثير من التفسيرات والتأويلات. فقد نشأت عنها حركة عرفت باسم الأورفية اتصفت في تاريخها الطويل بالطابع الروحي والنزعة الصوفية. وظهرت هذه الحركة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد متأثرة بعبادة ديونيسوس، وكان لها نظام صارم على رأسه سلطة من رجال المذهب، ومتشددة في شؤون العقيدة. ومع أنها لم تمثل مذهبًا اجتماعيًا، فقد استمر تأثيرها زمنًا طويلًا وآمن بها عدد من قادة الفكر اليوناني القديم مثل أمبيدوقليس وأفلاطون، =

أن ترضى بأشكال الحجب وبالاستقبال، أن تجعل من المعرفة ضيافة أمام اللغز؛ بل أكثر من ذلك، أن تشعر بالغفران تجاه الماضي. ومرة أخرى، تقول لنفسك كما قال روكنتان: «أظن أنه يمكنني أن [...] أتذكر حياتي دونما نفور، وربما ذات يوم كما اللحظة الآن، هذه اللحظة الكئيبة حيث أنتظر، بظهر مستدير، إلى حين يحل الموعد لأركب القطار، قد أشعر ربما بسرعة خفقان قلبي وأقول لنفسي: «لقد بدأ كل شيء في ذلك اليوم، في تلك الساعة»، وقد أفلح - في الماضي، فقط في الماضي - بقبول نفسي»[44]. إن فعل الشجاعة أن تعرف أخيرًا كيف تبدأ، وتستدعي ساعتـ«ك»، وتولد بينما الإحساس بتأكّل الذات يضغط عليك.

على غرار فيكتور هوغو[45]، إذًا، يجب أن نستعيد المشي وفصل الشتاء، وأن لا نتنازل عن هذه الخطوة لمصلحتهما، ولا نترك الخارج ينفذ إلى النفس، وكذلك لا نسمح لمفسدة البرد بتشميع آمالنا. لكن كيف؟ «أغلق نافذتك في وجه السحاب! واترك قلبك مشرعًا، فإن القلب هو النافذة المقدسة»[46]، وإذا لم تكن الشجاعة، فدومًا القلب كله. «أحب ولا تيأس أبدًا»، «وواجه بلطفك الهادئ شياطين البغضاء، كذلك أشفق على من لفظوك من شدة الكراهية. إن الكراهية هي حقًا شتاء القلب، فأشفق عليهم! لكن احتفظ بشجاعتك، وحافظ على بسمتك المنتصرة». إنها بالطبع بعض أقوال الشعراء، لكن اعلم فحسب أن فيكتور هوغو لم يكن بالشاعر المنفصل عن رعب العالم، وإنما هو من واجه جميع «الأقوال

= وانتقل تأثيرها إلى الفكر المسيحي في عصوره الأولى. (المحرر)

(44) Sartre, p. 250.

(45) فيكتور ماري هوغو بالفرنسية: (Victor Marie Hugo) (1802-1885) أديب وشاعر وروائي فرنسي، يُعتبَر من أبرز أدباء فرنسا في الحقبة الرومانسية. ترجمت أعماله إلى أغلب اللغات المنطوقة. وهو معروف في فرنسا باعتباره شاعِرًا في المقام الأول ثُم راوٍ، وقد ألّف كثيرًا من الدواوين لعل أشهرها ديوان **تأملات** (Les Contemplations) وديوان **أسطورة العصور** (La Légende des siècles). في خارِج فرنسا، عُرف هوغو بكونه كاتبًا وراويًا أكثر منه شاعِرًا، وأبرَز أعماله الروائية رواية **البؤساء** (Les Misérables) **وأحدَب نوتردام** (Notre-Dame de Paris). كما اشتَهر بكونِه ناشطًا اجتماعيًا حيث كانَ يدعو إلى إلغاء حُكم الإعدام. كما كان مؤيّداً لنظام الجمهورية في الحكم، وأعماله تَمَس القضايا الاجتماعية والسياسية في وقته. (المحرر)

(46) Victor Hugo, *Les Contemplations, livre II: L'Âme en fleur*, «XX-Il fait froid, décembre 18..».

الحقيقية» الجريئة، السياسية الشعرية. وإنه واحد، على سبيل المثال، ممن عرفوا كيف يصفون تواضع باريس وسموّها، وممن جعلوا من باريس المدينة العلامة على الشجاعة، «باريس وحدها من دون سواها. فلم تحظ مدينة أخرى بهذه الهيمنة التي تهين أولئك الذين تخضعهم [...]. تستيقظ باريس صباحًا، تفرك عينيها وتقول: هل أنا غبية؟ وتنفجر ضحكًا في وجه الجنس البشري. أي رائعة هي هذه المدينة! وغريب أن تنسج العظمة جيرة طيبة مع الهزل، وأن لا تنزعج عظمتها من هذه المحاكاة الساخرة كلها، وأن يفلح الفم نفسه اليوم في النفخ في بوق يوم القيامة ، وغدًا في المزمار يدوي الصنع!». باريس أو مدينة أصناف الجرأة والشجاعة هي بامتياز المدينة التي يكبر الشعب فيها ويوبخ ويولد من جديد، المدينة التي جربت جميع المحن وما زالت مع ذلك تحتفظ بالمرح السيادي، إذ هي عندما لا توبخ فإنها تضحك، هكذا هي باريس، «كتلة من الوحل والحجارة، وهي بعد هذا وذاك كائن معنوي». وإذا كانت باريس كائنًا معنويًا، فلأنها تتجرأ الشجاعة، كما يتجرأ غيرها من العواصم التقدم. «الصرخة: الجرأة! هي مصدر الضياء»، أن تحدث النور، لأن فعل الشجاعة يعني أن تمارس البداية والتاريخ. «أن تجرب، تتحدى، تصر وتثابر، [...] وتصارع القدر ندًّا لند، وتفاجئ الفاجعة بالنزر القليل من الخوف الذي تولده فينا، حيث تواجه القوة الجائرة أحيانًا، وتلعن النصر الثمل في أحيان أخرى، وأن تصمد جيدًا، وتصمد في عناد. هوذا المثال الذي تحتاج إليه الشعوب والشعاع الذي يشحنها»[47]، كي تولد فجأة من جديد، من خلف المدينة الأسطورية، أسطورة الشعب.

شجاعة البداية

إن الشجاعة، بالنسبة إلى فلاديمير جانكيليفيتش[48] (Vladimir Jankélévitch)،

(47) Victor Hugo, *Les Misérables*, chap. XI, «Railler, régner».

(48) فلاديمير جانكيليفيتش (1903-1985) فيلسوف فرنسي. اشتغل بالتدريس في المعهد الفرنسي في براغ وفي جامعة تولوز وليل. طرح فلسفة «أصلية للحظة»، والتي تعد ثورة جذرية. الوقت كلحظة هو فرصة لخلق معرفي وخلقي، وفني. الموت في تفكيره شيء يستبعد أي شكل من أشكال التصور والمفهومية، لكنه في الوقت نفسه شرط أساسي للحياة نفسها. يقول جانكيليفيتش إن «الموت هو =

هي «أنجح» فضيلة من بين الفضائل»؛ إذ هي العنصر الذي يسمح «للفضائل الأخرى بأن تكون فعالة ومؤثرة»؛ وربما، قبل كل شيء، «هي شرط أقل منه قيمة من أجل تحقيق الفضائل الأخرى، وحيث الصدق أو العدل أو التواضع تبدأ كلها عند عتبة القرار الاستهلالي»[49]. إن الشجاعة، في النهاية، هي مسألة عتبة ووثب، لأن بين الشجاعة وباقي الأفعال، هناك دومًا حلًا للاستمرار. وبالنسبة إلى جانكيليفيتش، يتوافر الشجعان، تمامًا كما العادلون، على فن البداية من حيث هو ينهض، من جهة على القرار الخالص الذي يشكل الأصل، ومن جهة أخرى لأن الشجاعة، تمامًا كما العدالة، هي فعل من دون رسملة ممكنة. فليس لأننا كنا في الأمس شجعانًا وعادلين سنكون كذلك في الغد، وأن هذا يشفع لنا أن نكون كذلك أكثر فأكثر. «يرحل العادل بمجرد أن يصل، وعكسيًا، فإن العادلين هم مبتدئون»[50]. من غير الممكن أن نقول إننا شجعان، لكن علينا ببساطة أن نكون شجعانًا في اللحظة، ومن غير الممكن كذلك أن نحقق الإشباع، ليظل الأمر قائمًا وننتظر دومًا تجاوز اختبار لاحق لنثبت أننا شجعان. «إن فضيلتي، على العكس، تعيد السقوط إلى نقطة الصفر في لحظات استراحة القصد؛ وإن الإبداع الخلقي ليس أبوة نهائية تمنح مخلوقها بصورة نهائية: إنها أبوة آنية وفريدة، إذ هي تفضي إلى إنجازات غير متسقة، وهو ما يفرض علينا بذل جهد سيزيف[51] (Sisyphe) المضني، بمعنى أن نكون في حالة الإنذار الدائم»[52]. وبناء عليه، فإن عدو الشجاعة أصلًا هو وهن العزيمة، لأنه هو نفسه من وجبت مناهضته من دون

= الخواء الذي يفتح مصراعيه فجأة في امتلاء الاستمرارية. الموت هو بامتياز النظام الاستثنائي». (المحرر)

(49) Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus II: Les Vertus et l'amour*, Collec. Champs; 163-164, Nouvelle éd. remaniée et augmentée (Paris: Flammarion, 1986), «Du courage».

(50) Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus I: Le Sérieux de l'intention*, Collec. Champs; 132 (Paris: Flammarion, 1983), p. 125.

(51) سيزيف أو سيسيفوس هو المؤسس الأسطوري لمدينة كورينثوس اليونانية (Κόρινθος). كان أحد أكثر الشخصيات مكرًا بحسب الميثولوجيا الإغريقية، حيث استطاع أن يخدع إله الموت ثاناتوس الأمر الذي أغضب كبير الآلهة زيوس، فعاقبه بأن يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، فإذا وصل القمة تدحرجت إلى الوادي، فيعود إلى رفعها إلى القمة، ويظل هكذا إلى الأبد، فأصبح رمز العذاب الأبدي. (المحرر)

(52) Ibid., p. 124.

هوادة، لأن الشجاعة في هذه الحالة فحسب تكون من غير نصر. «وعلى العكس، أن تـكون شجاعًا، معناه أن تكون لك الغلبة، حتى ولو كلفك هذا أن تنهار أخيرًا. ساعتئذٍ تكاد القبضة المخيفة أن تزهق الروح معها، حيث يُفرَض عليها أن تكشف عن هويتها الحقيقية. إن الشيطان لا يمكنه أن يمسنا بالأذى، لكن يمكنه أن يخيفنا، كما الإنسان الشجاع الذي يتآمر على فتنة الذعر عبر شجاعته: فدعونا نكون بسطاء وفقراء وعرايا مثله من دون أحكام مسبقة، غير مكترثين بالجزئيات الدنيئة، حتى يلقى الشيطان حتفه على يد براءتنا وشجاعتنا»[53]. وحتى إذا علم الإنسان الشجاع، ولو موقتًا، كيف يترجم الانتصار على الذات، «فإن المثل الأعلى في سماء القيم لا يدوم أبدًا أكثر من جهدنا في طرحه وفي إيماننا به»[54]. وبهذا المعنى، إذًا، فإن الشجاع هو سيد زمنه.

إذا كانت قواعد بيكيت ولانغ قد رُفضت لكونها تحمل عبرة ملتبسة – لا ريب في أن كثيرين سيقرأون بيكيت ويقرّون بهذا أمام إمكان تعدد التأويلات – فإن مبادئ ميشال فوكو[55] (Michel Foucault) وجانكيليفيتش تبدو، على العكس، أكثر إجرائية من دون ملاطفة أو تفاؤل ساذج. وإذا كان «الانهمام بالذات» عند فوكو لا يرادف السعادة بالذات، ولا ينفصل عن الجهد وعن فن الحياة الذي يتضمن ثمنًا يجب أداؤه هو ثمن المجازفة بالحياة نفسها متى اختلفت عن التمثل الذي تكونه لنفسها، فإن جانكيليفيتش لم يقدم أي رواية مقنعة عن

---

(53) Jankélévitch, *Traité des vertus II.*

(54) Jankélévitch, *Traité des vertus I*, p. 125.

(55) ميشال فوكو (1926 – 1984) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون (في كتابه الشهير **تاريخ الجنون**). عُرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، فعالج موضوع المصحات النفسية والمستشفيات والإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح «أركيولوجيا (حفريات) المعرفة». أرّخ للجنس أيضًا من **حب الغلمان عند اليونان** وصولًا إلى معالجاته الجدلية كما في **تاريخ الجنسانية**. لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة، إضافة إلى أفكاره عن «الخطاب» وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي، صدى واسعًا في ساحات الفكر والنقاش. يصف المعلقون والنقاد أعمال فوكو بأنها تنتمي إلى «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية»، على أنه رفض في مقابلة مع جيرار راوول تصنيفه بين «مابعد البنيويين» و«مابعد الحداثيين». (المحرر)

الشجاعة، لأن الشجاعة كما العدالة تحتاج دومًا إلى الفعل والبرهنة. «إن ما تم فعله، لا يزال يجب فعله»، وبصيغة أخرى يجب أن نجازف باللاشجاعة من أجل أن نصبو حقًا إلى الشجاعة.

بهذا المعنى، ليس الإنسان الجسور إنسانًا شجاعًا، لأن وحده الإنسان الشجاع من يختبر جهد سيزيف والخوف من الشيطان. «إن الشجاعة خصوصًا هي وظيفة الطريق الذي اجتيز والمزاج الطبيعي والأوضاع المحيطة؛ وتتناسب الشجاعة دومًا مع الجهد المبذول من أجل القضاء على الخوف: من هنا ليس الاستحقاق كَمًّا مطلقًا، منتهيًا ومعينًا، وهو ليس نصيبًا محددًا، لكنه قيمة تخضع كما اللذة لسياق ذهني، أي لعوامل كثيرة يجب أخذها في الحسبان. إنه علم متناقضات العلاقة المستحقة كله، وإذ هو يعود بنا من النقيض إلى نقيضه: إن الاستحقاق علم معكوس للإتقان في أثناء القيام بالفعل، وهذا يعني أن الفاعل كلما كان فاضلًا، نقصت فضيلته»[56]. هكذا يظل علم المتناقضات يشكل، مع الشجاعة، القانون الخُلقي: إذ بقدر ما نقترب من تخوم الوهن، نكون أقرب إلى الشجاعة، لأن التفوق على الذات يمر عبر اختبار الفراغ. هنا يكمن طابعه التلقيني؛ فلأننا نمدح بنقص الشجاعة ما نعرف أنه ذوقه وضرورته. وهناك تلقين، لأن الأحشاء تحدث وجعًا، وإننا نعيد استكشاف القلب، لأن البطن ينقبض. ودومًا «إن بداهة ما يجب فعله تلغي ما هو جاهز كله، بمعنى أن هناك ما وجب التوقف عن فعله على المستوى التقني، وأن ما قمنا بفعله على المستوى الخلقي، لا يزال يلزم أن نفعله»[57]. وهكذا، فإن مسار التكريس والتلقين يكون بلا نهاية، لأن جسامة ما وجب فعله يظل منقبضًا في البطن.

فن الإرادة الشجاع

تجدر الإشارة إلى أن الإرادة تتميز بالتحول والتعقيد، لأن رهان الشجاعة أصلًا هو أن نختبر طبيعة الإرادة وحرية المواطن. فهل نكون أحرارًا بمقدار

---

(56) Ibid., p. 126.

(57) Ibid., p. 127.

اختبارنا الشجاعة؟ مع ذلك، إنه من اليقين التام أن المواطن يشعر بانهزامية بمجرد المناداة عليه للقيام بالواجب. ثم ماذا يعني أن نريد؟ أوليس شكلًا من أشكال الشجاعة في الأقل أن نعبّر عما نريد؟ لأن الإرادة تعني المواجهة من أجل الظفر بالسلطة. أن نريد لا يعني أننا نقدر، وليس يكفي أن نريد كي نقدر، بله، إن هذا يكفي. وللتو، يُشرَّع موطن الإرادة الشاسع كما هاوية سحيقة ليتضح الرهان، لكون الشجاعة تتضمن الإرادة؛ إذ يكفي فحسب أن نقرر أننا نريد «لأن الإرادة، كما الحب، تبدأ من الذات: إنها مبادرة لطيفة، أن تبدأ الإرادة من الذات وتعود إلى الذات، لتنتهي عند بداياتها الخاصة بها»[58].

هكذا هو، إذًا، مفتاح البداية. إن الشجاعة مسألة بداية، وهي تعبير أكيد عن الإرادة من بين باقي التعابير. هي رؤية وتمظهر كامل ومرهف، وقل هي إرادة تلتقي مع إرادة الآخرين وتنعكس عندها، وليست إرادة أحادية، وهو ما يعتبره جانكيليفيتش قيمة رئيسة، إن لم تكن قيمة القيم وعنصرها المحرك. «تختار الشجاعة لنفسها عند الليل، وهو ليل يمثل مصدر انكشاف، ليل لا يمتد إلا لحظة، تمامًا كما الانكشاف المباغت أو شيء ما ترفع عنه السرية في لحظة. من هنا، فإن أمر Fiat الشجاعة[59] يكون براقًا وأعمى في الآن نفسه، وإنه لمتلألئ، وظهوره يغشي». إن أقوال فيكتور هوغو لا تزال ترن، وإن الشجاعة أمر تكويني (فكان نور) Fiat Lux، نار (الـ) ابتهاج. ويضيف جانكيليفيتش: «إنه ابتهاج الانطلاق في ألم المخاطرة الاستهلالي»[60]. هكذا، فخلف الأمر التكويني للشجاعة، هناك العملية التأهيلية، وتاليًا ودومًا، معنى الألم، لأن «عتبة القرار الاستهلالي» التي تتشكل منها الشجاعة تظل ذلك الهيكل الذي نختبر عنده الألم الجسدي.

---

(58) Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, tome III: La Volonté de vouloir (Paris: Seuil, 1980), pp. 49-50.

(59) في اللاهوت المسيحي الفعل Fiat يشير إلى «قبول» السيدة العذراء البشارة بحملها بعيسى أي بتجسد الكلمة فيها أي قبولها الأمر الإلهي التكويني. وهي ترد بصيغة «لِيَكُنْ لِي كَقَوْلِكَ» (إنجيل لوقا 1 : 38). ونجد معناها الأول في التوراة في الصيغة المسماة باللاتينية Fiat Lux «وقال الله ليكن نور فكان نور» (سفر التكوين 1: 3). وفي **القرآن الكريم**: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: 82). (المحرر)

(60) Jankélévitch, *Traité des vertus II*, chap. II, «Le Courage et la fidélité».

إن الإرادة تتعقد عندما ندرك أن ليس من خلف الإرادة نفسها أي فاعل. من الأكيد أن هناك الذات/ الفاعل، إلا أن هذا الأخير لا يشكل كلية موحدة، أي «أنا» مستعدة لإنتاج السببيات الجيدة كلها. هكذا، حين يعري جيل دولوز[61] (Gilles Deleuze) الأنا، فإن نيتشه يذررها: «تمامًا كما يفرق الشعب بين الصاعقة ووميضها، ليعتبر هذه الأخيرة فعلًا وأثرًا لفاعل ما اسمه الصاعقة، تفعل حكمة الشعوب الأمر عينه حين تفرق بين قوة التمظهرات والقوة، كما لو أن الإنسان القوي يحمل سلفًا مقومًا غير مكترث، له حرية تصريف القوة من عدمه. بيد أن مثل هذا المقوم لا يوجد، كما لا يوجد أحد خلف التصرف والفعل والتطور، لأن الفاعل إضافة من الخيال على الفعل، ولأن الفعل في النهاية هو كل شيء»[62]. وبناء عليه، سيكون ما يسمى إرادة وهمًا، أما حكم الفلاسفة المسبق الذي يقضي بتوحيد ما لا يوحَّد، فسيعقد المهمة في النهاية عند حرماننا من التعقيد الذي تمثله الإرادة. وكما كتب نيتشه: «تبدو لي الإرادة شيئًا مركبًا، شيئًا ليس فيه من الوحدة إلا اسمها، وأن في وحدانية الاسم هذه يكمن الحكم الشعبي المسبق الذي استعصى دومًا على يقظة الفلاسفة. دعونا لمرة واحدة نزيد من تحفظنا ونُقل من فلسفتنا، ونقر أن في أي إرادة هناك أولًا أحاسيس متعددة؛ إذ هو إحساس بالوضع الذي نرغب في التخلص منه، وذاك الذي نصبو إليه [...]، وأخيرًا إحساس عضلي متمم ينخرط في اللعبة

---

(61) جيل دولوز (1925-1995) فيلسوف وناقد أدبي وسينمائي فرنسي. له كثير من الكتب التي تتناول الفلسفة وعلم الاجتماع. اهتم بوجه خاص بدراسة تاريخ الفلسفة وتأويل نماذج متعددة منها يعتبرها على غاية من الأهمية مثل فلسفات كانط ونيتشه وبرغسون وسبينوزا. تمثل فلسفة جيل دولوز إلى جانب فلسفتي دريدا وفوكو تقليدًا مستقلًا في التفكير المعاصر يريد أن يقطع مع الهيغلية والماركسية والبنيوية. ألف كثيرًا من الكتب ومنها **نيتشه والفلسفة** (1962) و**فلسفة كانط النقدية** (1963) و**البرغسونية** (1966) و**الاختلاف والمعاودة** (1968) و**منطق المعنى** (1969)، وقد ألف مع فليكس غاتاري كتاب **ما الفلسفة** (1991). له كثير من الدراسات في الأدب والفن والسينما والتحليل النفسي. في كتابه **الاختلاف والمعاودة** (1968) انتقد دولوز جميع الفلسفات التي سعت إلى إلغاء الاختلاف وكأنه شرعن طريق إخضاعه لمبدأ التوحيد والهوية الأعلى. ومن هذا المنظور ينتصر ضد أفلاطون للسفسطائيين لأنهم حملة الاختلاف. (المحرر)

(62) F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Trad. par É. Blondel et al. (Paris: GF-Flammarion, 1996), tome I, § 13, p. 56, dans: *La Volonté*, Textes choisis et présentés par Philippe Desoche, collec. Corpus (Paris: Flammarion, 1999), p. 105.

بطريقة ميكانيكية - حتى من غير أن نحرك أيادينا وأرجلنا - بمجرد ما نبدي إرادتنا»[63]. وعلى الرغم من أن الشجاعة قوة خُلقية، فإنها لا تنقص عفوية، ثم إن الشجاعة التي تلقيناها والتي نقلوها إلينا، وتلك التي ورثناها، والتي تعلمناها كما تعلمنا المشي، تسعفنا دومًا بأن نتخلص من التفكير غير الملائم، بحيث يصبح معها فعل تعلم الشجاعة يوميًا شيئًا آليًا ومنفلتًا في الوقت نفسه، ويكون اكتساب الشجاعة اليومي حاملًا لفاعلية الفطرة، فيما الجسد، من شدة التمرن الآلي على الشجاعة، ينوب عن النفس حين تفلس، لأن النفس الشجاعة تدرك جيدًا أن تواضع الجسد يمثل على الدوام سمة فضيلتها الراسخة.

هذا كله مع التذكير بصيغة مالبرانش[64] (Malebranche) الذي يطرح الإرادة كما لو أنها «حركة من أجل الذهاب بعيدًا»، أو نيتشه حين عرّف الإرادة بأنها علاقة سياسية مع الذات، بالمعنى الذي تتحول معه الإرادة إلى «أمر» من الذات وإليها كي تنتقل إلى الفعل. فلنترك علم النفس جانبًا، ولنقرر كما الزعيم السياسي أن نفعل هذا الأمر على النحو الذي يرضينا. «أن نريد، يعني أن نتحكم في شيء يطيع، أو ما نعتقد أنه يطيعنا». معناه كذلك أن نستطيب جدلية السيد والعبد في صميم أنفسنا، وهو ما يطلق عليه نيتشه الإرادة الحرة، أي «تلك النشوة المركبة لدى الإنسان الذي يريد ويأمر وفي الوقت نفسه يتماهى مع الإنسان الذي ينفذ»، وهكذا نكون على رأس «مجموعة من الأنفس». وفجأة تتشكل من جديد مقارنة النفس[65] (âme) بالمدينة، وتوازى الأخلاق بالسياسة. «يحدث هاهنا ما يحدث لأي جماعة سعيدة ومنظمة، حيث تحقق الطبقة

---

(63) F. Nietzsche, *Par Delà le bien et le mal*, Trad. de G. Bianquis (Paris: Aubier-Montaigne, 1978), §19, pp. 51-55, dans: *La Volonté*, p. 107.

(64) نيكولا مالبرانش (1638-1715) كاهن وخطيب ولاهوتي فرنسي. يعد أحد الفلاسفة الديكارتيين العقلانيين في القرن السابع عشر. سعى في أعماله إلى التوليف بين أفكار أغسطينوس وديكارت من أجل إظهار الدور الفاعل للرب في كل منحى من مناحي الحياة والتبعية المطلقة للنفس تجاه الخالق. عُرف مالبرانش بمذهبه الخاص في تصوره عن الإله، كما عرف بتبنيه مذهب المناسبة أو المذهب الظرفي (occasionnalisme). (المحرر)

(65) في الفلسفة الإسلامية، هي الطبائع التي أفرد لها الفارابي علمًا خاصًا بها في فلسفته النظرية. (المحرر)

الحاكمة ذاتها في نجاحات الجماعة، وحيث يكفي عند كل إرادة أن نأمر ونمتثل في داخل بنية جمعية مركبة ومكوّنة سلفًا [...] من مجموعة من الأنفس، وهو ما يسمح للفيلسوف بفهم الإرادة من منظور الأخلاق، ومن اعتبار الأخلاق ذاتها علم تراتبية مهيمنة تنبثق منه ظاهرة الحياة»[66].

إذا كان جانكيليفيتش لا يشارك نيتشه نظريته، فإنه، في الأقل، يدرك إلى أي حد لا تحترم الأخلاق «مبدأ الحفظ» و«مبدأ عدم التناقض»، وإن علم المتناقضات (paradoxologie) الذي يشكل عماد الأخلاق يمثل الدليل الجلي على هذا. «إن ما تم فعله لم يتم فعله إطلاقًا، وإن ما تم فعله مسبقًا لم يتم فعله بعد»، أو كيف أننا كلما أظهرنا الشجاعة، وجب أن نظهرها أكثر. قد يحكم بعضهم أننا لسنا في حاجة إلى أن نكون شجعانًا، على اعتبار أن هذا يكون سبيلًا مؤكدًا إلى مزيد من العناء وعدم الاعتراف. كيف نثنيهم عن هذه الفكرة إذًا؟ لأنهم لا يخطئون حين يقدرون الشجاعة أو لنقل الإرادة بطريقة ما. إن المصدر، بحسب جانكيليفيتش، يظل كامنًا في الذات كما لو أنه المسمى الآخر للماهية الإنسانية وقرارة ذاتها، أو ضميرها الواعي[67] (for interieur ou jugement

---

(66) Nietzsche, *Par delà le bien*, pp. 51-55, dans: *La Volonté*, pp. 108-109.

(67) تحيل كلمة Conscience الفرنسية إلى أربعة معان:

– المعنى السيكولوجي ويعني تلك العلاقة الباطنة المباشرة أو غير المباشرة التي يستطيع الفرد أن يقيمها مع العالم من حوله أو مع ذاته. فهي هنا تعني إذًا الوعي والشعور والإحساس... إلخ، وبهذا المعنى فهي تحيل إلى مقولات المعرفة والوجود والحدس والفكر والنفسية والذاتية والإحساس والتفكير... إلخ. وهي consciousness بالإنكليزية وBewusstsein بالألمانية.

– المعنى الأخلاقي وهي القدرة العقلية والذهنية على إصدار أحكام قيمية أخلاقية على الأفعال التي يقوم بها الإنسان نفسه أو غيره. وبالتالي هي الضمير وما يعادل conscience بالإنكليزية وGewissen بالألمانية. فالضمير أو ما يسمى الوجدان هو قدرة الإنسان على التمييز في ما إذا كان عمل ما خطأ أم صوابًا أو التمييز بين ما هو حق وما هو باطل، وهو الذي يؤدي إلى الشعور بالندم عندما تتعارض الأشياء التي يفعلها الفرد مع قيمه الأخلاقية، وإلى الشعور بالاستقامة أو النزاهة عندما تتفق الأفعال مع القيم الأخلاقية. وباختصار شديد هو ميزان الحس والوعي عند الإنسان لتمييز الصح من الخطأ مع ضبط النفس لعمل الصح والبعد عن الخطأ.

– معنى أنها معيار التصنيف المفهومي (أي العقل الواعي والإدراك المنطقي) وهذه هي السمة التي تميّز إنسانية الفرد وبالتالي الإنسان العاقل.

– أيضًا هي الوعي أي جماع التمثلات التي يحصل عليها الفرد الواعي، أو بالأحرى تمثلاته الواعية. =

de la conscience)، «ولنقل بالأحرى، كما أفراح شخص متماثل للشفاء حين يكتشف من جديد سحر الوجود، فإن السعي، كما طائر الفينيق (العنقاء)، ينبعث دونما كلل من رماد المهمة المنتهية»[68]. إن المسمى الآخر للإنسان الشجاع إذًا هو الإنسان المتماثل للشفاء، ذلك الإنسان الذي اختبر على جسده عنف الحياة، على اعتبار أن عنفوان الشجاعة يمتد إلى نهاية العالم[69].

كوجيتو الشجاعة الذي لا يعوّض

إذا كان نيتشه يطرح علاقة الذات بالذات كعلاقة شبه سياسية، بل سلطوية، من أجل تفسير آلية الإرادة، وفي المجمل كونها علاقة قيادة، فإن جانكيليفيتش يطرح من جهته علاقة أكثر مدنية، بالمعنى الذي يجعل الإنسان الشجاع يظهر عزلة على صلة بالآخرين. إن الإنسان الشجاع حقًا من لا يفوِّض إلى الآخرين فعل ما يجب فعله، لأنه يكون وحده من دون شريك. «هناك فعلًا مهمات مستحيلة وبالتالي غير ضرورية. وعلى الرغم من أنه ليس للفاعل الحق في معرفة هذا، فإن الأمر لا يعود إليه كي يصدر حكمًا أو يتوقف عن عمله تعسفًا، أو حتى يقول: يكفي هذا! فلأخلد للراحة بعض الوقت. هذان، إذًا، اهتمام ودور وجب إسنادهما إلى آخرين»[70]، وهو ما يزيد في صعوبة المهمة بالنسبة إلى من يشكلون تقليديًا «الآخرين»، والذين يرغبون في أن يكونوا شجعانًا. لقد كان سقراط فعلًا ذلك الآخر الذي يقيم بالتعريف الفرق بين الخير والشر، وبين الفعل الشجاع الضروري والفعل الجسور. كما أنه يميز بين الفعل الممكن وذاك المستحيل. مع ذلك، على سقراط أكثر من غيره أن يُعرض عن «المنظور المتعالي للفيلسوف الشاهد الذي يحكم على الفاعل الأخلاقي من الخارج»[71]،

= لقد استخدمنا المعاني الأربعة بحسب فهمنا لسياق النص ومقصد المؤلفة. (المحرر)

(68) Jankélévitch, *Traité des vertus I*, p. 128.

(69) Vladimir Jankélévitch: «La Jeunesse de la volonté durera jusqu'à la fin du monde,» dans: Ibid., p. 129.

(70) Ibid., p. 131.

(71) Ibid.

وهنا يبلغ بلا شك قائل الحقيقة الصريحة مداه: إنه الوحيد والأقدر على صوغ أنواع التمييز كلها، وإنه من وجب عليه أن ينفصل عن معرفته، وإن في هذا عناء مزدوج للشجاعة إن لم يشكل مسار الشجاعة نفسها: أن ننكر من نحن، لنصير من نحن.

إن الإنسان الشجاع من يفهم أن الإدراك (cogito) الأخلاقي يمارس الآن وهنا، باعتبار أن الزمن المعاش الأوحد هو الحاضر، حيث كل شيء يتم الآن وهنا. إنها طريقة أخرى كي نعيش اللحظة الحاضرة والفرصة الملائمة من منظور مونتاين، حيث تمثل الشجاعة الوجه الآخر للحكمة؛ تلك الحكمة الآنية لذاتها، وقد تحررت من دوائرها الهوامية. إن الشجاعة تضمن لنا وضعية «أن تكون في طور»، حيث إنها لا تزوغ لا إلى المستقبل ولا نحو الماضي، بل تكون حاضرة بالتمام بطريقة أنطولوجية حقيقية. إنها اللحظة، من دون شك، التي نشعر من خلالها بالمحدودية ونتجاوزها، ونشعر بالأبدية الآن وهنا. نعتقد أن الجبن ينطق حقيقة البشر، لكن لا شيء من هذا صحيح، فالشجاعة وحدها هي التي تعبر عن فرادتهم. وبالنسبة إلى فلاديمير جانكيليفيتش، إنها اللحظة حيث ينعكس تباعد الإنسان الشجاع، بل سخريته. إنها لحظة «الجد»، وهو جد لم تحدده العقيدة التي يحمل، وإنما حددته الزمانية التي يستدعي، إذ هو جد: الآن وفورًا، وهو جد يستحيل معه التفويض. بهذا المعنى، يتشارك الفعل الأخلاقي الشجاع مع الفعل التأملي معنى الحاضر واللحظة. «إن الخير أمر يجب فعله الآن وهنا. وقد عرّفنا الفلسفة المفهوماتية بأنها فلسفة الغد والعذر، إذ بالقدر التي تبدد هذه الفلسفة المهمة الموكولة لهذا أو لذاك إلى عموميات مبهمة، فإنها تعلق إلى أجل غير محدد مهمة كهذه»[72].

لا تكفي، إذًا، صلاحية العقل الوحيدة - صلاحية الحافز - لتحديد الفعل الشجاع ولا لإقراره. هنا، بلا أدنى شك، يكف الفلاسفة عن أن يكونوا فلاسفة؛ إذ ليس يكفي أن نفكر في الفعل الشجاع ونترك إلى سوانا مهمة إنجازه، لأن عناية كهذه تبقى مهمة خاصة وحاسمة في تحديد الفعل الأخلاقي

(72) Ibid., p. 253.

على طبيعته. «إن الجواب المفهوماتي عن سؤال «متى» يتملص بدوره تمامًا كما قد يكون الجواب عن سؤال «من هو المعني بالأمر»؟ وكما يقبل الذكاء الصوري والعلائقي والاستقرائي في المجال المكاني الاستبدال الافتراضي لمفاهيم متعارضة مهما تكن بمنتهى الكمال، فإنه يتيح في المجال الزماني تكرار المستقبل إلى ما لا نهاية». بهذا المعنى، يكون من ترك المهمة إلى آخرين أو إلى الغد صديقًا أقل سوءًا من «صديق مستعجل إلى حد ما» يقترح عليك مواعيد كاذبة. وهذا ما جعل جانكيليفيتش يكتشف خلف تأجيل اللقاء نوعًا من رفض الفعل بكل بساطة. «ليس عند هذا الصديق رغبة أكيدة. فالإرادة التي تنادي بالتأجيل إلى عما قريب أو إلى يوم ما من دون تحديد، تعني أنها لا ترغب بالمرة»[73]، وهذا لا يعني أن لذة الـ «عما قريب» غريبة عن الإنسان الشجاع. يكفي فحسب أن نؤَوِّل الأمر بطريقة مختلفة، خصوصًا أنه لن ينفصل عن فعل شجاع. الـ «عما قريب» الذي يأتي ليس لينوب عن المهمة، لكن، على العكسٍ، كي يعقبها، وعلى استعداد للإعلان عن المهمة اللاحقة. ذلك الـ «عما قريب» الذي لا يترك الأمر، هذه المرة، حتى إلى المستقبل. بهذا المعنى، إذًا، فإنه يعلن عن «عودة الفعل» الذي لا يزال «يحتاج إلى فعل».

تكمن الصعوبة بالضبط في الحفاظ على وجه للتشابه وآخر للتمايز في آن بين الشجاع والحكيم. وتتشارك فلسفة الأخلاق (éthique) مع العقل معنى الحاضر هذا، لكن حيثما تُنفّذ الأولى الآن وهنا، يؤجل إنجاز الثاني إلى حين يحسن التأكد من مشروعية هذه المهمة. هنا مكمن الصعوبة: فالإنسان الشجاع ليس ذلك الجسور غير الواعي - لكنه ذاك الذي يغلب خوفه، أو بطريقة عملية معيّنة هو من يمارس الفورية بصورة انعكاسية - ولا هو ذاك الحكيم الذي يؤجل دومًا إلى ما بعد، ويرهن الحاضر بما لا نهاية. إن مستقبل الإنسان الشجاع هو مستقبل الدقيقة الآتية. «لا، إن الإرادة الطيبة لا تؤجل إلى الغد ما تستطيع فعله الآن وهنا وتنتهي القضية. وعلى العكس، فإن مثال الأيديولوجيين الأعلى هو مستقبل بعيد المدى، واستحقاقه يُرجأ دومًا إلى ما بعد الغد. وإن

(73) Ibid., p. 254.

العقل، بهذا المعنى، هو عضو الأجل والتأجيل، الـمورا (Mora) أو المهلة؛ وكما إنسان بعيد البصر، فإنه يبصر أفضل عن بُعد منه عن قرب. هكذا، فإن لهذا العقل الإمهالي والمضطرب الزمن [...] تخصصات الوساطة الجدلية والتوقع والرصد؛ وإن دوره يكمن في تفكيك الطارئ من الارتجالات المتسرعة مع صون المستقبل على مسافة آمنة»[74].

الأكيد إذًا أن الإنسان الشجاع ليس معفى بدوره من فن الاستمهال، ويمكن «إرخاء قبضة الطارئ/ العاجل» - إذا لم يتحول إلى عذر لتأجيل منظم - أن يكون قاعدة شجاعة، الأمر الذي يسمح «بإعطاء فسحة زمنية فاصلة بين الإثارة والإقدام على الفعل». هذا الاستمهال لا يكون بهذا المعنى كاملًا أبدًا، لأن الإنسان الشجاع يُقبِل من دون رجعة وفي آخر لحظة، على تجربة لا أبدية الأشياء. وإذا كان في إمكان الإنسان الجسور أن يؤمن بخلوده، فإن الإنسان الشجاع يدرك أن الإنجاز حتى التمام وحده يخلق الزمانية الوحيدة. والحقيقة هي أن الوقت ينفد بالفعل، ما يستحيل معه تأجيل الشجاعة (الإمهال)، ما دام ثمة شيء ما يجب فعله، وأن الأوان قد فات، ولنقل إنه يكاد، حتى لا نمنح العدميين[75] (aquoibonistes) نوعًا آخر من الأعذار. «إن إرادة الخير أو ما معناه الإرادة الطيبة [...] تنذر كل دقيقة بقدوم ذلك التحقق الفعلي الذي يُنجزه الموت مرة واحدة عند نهاية حياته، عندما يكون الأوان قد فات، وينبعث في العدم. [...] إن الإرادة الطيبة [...] هي على طريقتها تأملٌ في الموت، بل إنها الانعكاس المستمر لهذا الموت: إنها ترفه عنا في التوتر الخلاصي للطارئ العاجل»[76]. وإذا كان الإنسان المتأمل يدرك معنى الحاضر، فإن الإنسان الشجاع يتكفل بوظيفته، لأن حيواتنا التي تخضع لطارئ مزيف، لا تعرف شيئًا عن الخلاص الذي يمثله أحيانًا، بينما يدرك الإنسان الشجاع، وحده، التحقق الفعلي الذي يحمله الطارئ، لأنه يعرف كيف يهدم أوهام ذات الطارئ ليجعل منه نظرية حقيقية للفاعل.

---

(74) Ibid., pp. 256-257.

(75) مشتقة من عبارة à quoi bon وتعني «ما الفائدة أو ما النفع من القيام بشيء ما». (المحرر)

(76) Ibid., p. 260.

«هذا الشيء الذي يجب فعله، أنا من يجب عليه فعله»[77]، كلام مأثور آخر لجانكيليفيتش. وهكذا يلتقي فاعله بالفاعل الذي يدعو إليه إيمانويل ليفيناس[78] (Emmanuel Lévinasse)، بمعنى آخر، فاعل يقول «أنا» أقل من «ها أنذا». كما لو أن الشجاعة تضطلع بدور الثالث، دور الآخر الذي منه يُبنى الفاعل الليفيناسي. بمعنى آخر، تبعية الشجاعة بهدف التفكير في الاستقلال الذاتي الحقيقي. وقد يحصل أن يكون المرء (الفاعل) متشذرًا، ومرادفًا لأنفس كثيرة، ومُختَرَقًا بوفرة من الأحاسيس المتناقضة، إلا أن فورية الشجاعة تخلق وهم الوحدة أو التبلور. الفورية أمرٌ بإحداث ضغط كهذا. «أنا من يجب عليه فعل هذا؛ وليس أحد آخر عمومًا، ليس هذا الأنا بذاته، الذي ليس أنا أو أنت أو هو، لكن ببساطة نحن (الفاعل فردًا أكان أم مجموعة (On))، هو الشخص الذي هو لا أحد»[79]. هوذا الإشكال من دون شك: أن يدفع بنا إلى هذا الضغط، وأن يتحدد واجبنا في إنجاز الوحدة بينما لسنا سوى شذرات، لأن «النحن التي هي لا أحد» هي، من دون شك، زادنا المعتاد، وأن حياتنا اليومية هي ثمرة هذه «النحن»، وأننا نحيا من غير أن نعيش، نحيا في انتظار الموت والنعمة في آن، لكن بطريقة جد مفارقة، بحيث نفقدهما معًا. هي ذي الشجاعة بصيغة أخرى: ذلك الأمر الذي يضغط على المتبعثر في ذاته من أجل خلق الأنا الموهِمة بالتأكيد، لكن الإجرائية. وإن هذا هو مسمى آخر لموعد ما مع الذات.

---

(77) Ibid., p. 228.

(78) إيمانويل ليفيناس (1906 - 1995) فيلسوف يهودي فرنسي ليتواني الأصل، صاحب **إيتيقا الغيريّة** وكاتب الكثير من التفاسير عن التوراة والتلمود. ساهم في التعريف بفينومينولوجيا هوسّرل في فرنسا. درّس الفلسفة في جامعة بواتيي في عام 1964 ثمّ انتقل بعد ذلك إلى جامعة نانتير (1967) ثم إلى السّوربون (1973). اتّهم ليفيناس الفكر الغربي برمّته بأنه أولًا فكر كلياني يقصي ويغيب فكرة اللاّتناهي، وثانيًا فكر يهتمّ بمفهوم الحقّ ويقصي جانبًا مفهوم الخير. لذلك اقترح ليفيناس أن يؤسّس، لا فلسفة تواصل المشروع الميتافيزيقي الغربي القديم في سعيه نحو الحقيقة، بل إيتيقا تؤسّس لخير مشدود إلى الحق. وقد عرض ليفيناس هذه الأطروحة في مؤلّفه **الكلية واللاتناهي**. في هذا الكتاب وضّح أن حضور وجه الآخر ليس مدعاة ضرورة للصّراع والعنف كما ذهبت إلى ذلك وجوديّة سارتر، بقدر ما هي علاقة قبول. وفي هذا القبول بالآخر من دون احتوائه في منظومتنا المعرفيّة تكمن إنسانية الإنسان. (المحرر)

(79) Ibid., p. 228.

على العكس يُسقط جانكيليفيتش الماكرين من نظام الشجاعة، لأن الماكرين هم بالذات أولئك الذين يعيشون على حساب قابليتهم هم للتعويض (remplaçabilité) (أي إن مكانهم أو موقعهم لا يمكن تعويضه). أن لا يوجدوا ليمنحوا البديل، أن يعتقدوا أنهم يخدعون أو أنهم يستفيدون من جراء الإحساس أنه قلما تتم دعوتهم للقيادة، يتملصون ليستمتعوا بصورة أفضل بالوجود، وليكونوا قابلين للتعويض. ثم إن من شأن أسفار الماكرين أن تشيد الأوديسات المعاصرة. «إن الأنا التي ليست أنا تعود شخصًا ثالثًا أيًا كان، بمعنى أي أحد، ما معناه أن [...] لا أحد كما عوليس[80] الحاذق عند السيكلوب[81]: وتاليًا فإن الإنسان الأوديسي المتملص والخصب في الخدع [...] يحتمي بدائرة التقدير التقريبية، الغسقية المتنازع فيها، هناك حيث لا يوجد سوى أشخاص بدائل، وحيث كل أحد باسم عذر لامتناه يكون هو الآخر للآخرين كلهم من دون أن يكون أبدًا هو نفسه»[82]. لهذا السبب تعشق «الأخلاق» الرأسمالوية الماكرين إلى حد كبير، حيث لكل ماكر ماكره ونصف ماكره، وحيث يندرج الرأسمال ضمن أخلاق سادية. «كان ساد[83] (Sade) يتخيل طوباوية جنسية يكون فيها لكل

---

(80) عوليس أو يوليسيس (بالإنكليزية Ulysses) هو بطل رواية الكاتب الإيرلندي جيمس جويس، ويشير العنوان إلى أوديسيوس (الذي اقتبس اسمه من اللاتينية إلى يوليسيس، وهو بطل أوديسة هوميروس). سرد الشاعر هوميروس في الأوديسة رحلات تيه الملك أوديسيوس (Odesseus)، أو عوليس على نحو ما شاع في التراث العربي، ومغامراته وعودته السعيدة إلى موطنه في جزيرة إيثاكا (Ithake) التي كان قد غادرها قبل عشرين عامًا ليشارك في حملة ملوك اليونان وجيوشهم وأبطالهم في مواجهة طروادة. وتمتد وقائع الملحمة على عشر سنوات من التيه، تبدأ مع سقوط طروادة بفضل حيلة الحصان الخشبي التي ابتدعها عوليس وتنتهي باستعادته عرشه في وطنه. لكن مؤلف الأوديسة لا يسرد الوقائع وفق تتابعها الزمني، بل يضغط فيها زمن السرد إلى حده الأدنى. (المحرر)

(81) هم العمالقة الأسطوريون ذوو العين الواحدة (Cyclopes). (المحرر)

(82) Ibid., p. 228.

(83) دوناتيان ألفونس فرنسوا دو ساد. معروف بـالمركيز دو ساد بالفرنسية: (Donatien Alphonse François, marquis de Sade) (1740-1814). كان أرستقراطيًا ثوريًا فرنسيًا، وروائيًا. كانت رواياته فلسفية متحررة من قوانين النحو الأخلاقي كافة، تستكشف في أعماق النفس البشرية موضوعات وتخيلات بشرية دفينة مثيرة للجدل وأحيانًا للاستهجان من قبيل البهيمية، الاغتصاب... إلخ. كان من دعاة أن يكون المبدأ الأساس السعي للمتعة الشخصية المطلقة من دون أي قيود تذكر سواء أكانت أخلاقية أم دينية أم قانونية. احتجز دو ساد في سجون مختلفة وعلى فترات متقطعة لنحو 32 عامًا من حياته (بينها عشر =

فرد الحق في تملك أي أحد؛ بشر مختزلون في أعضائهم الجنسية، يتحولون بالقوة إلى مُغْفَلين وقابلين للتبادل كما يقر بهذا المجتمع المثالي الذي يتصوره المبدأ الرأسمالي، حيث لا يكون الرجال والنساء في نهاية التحليل سوى موضوعات للتبادل ليس إلا»[84]. وهكذا، يدرك النظام كيف يستغل الماكرين أو يؤيدهم في الأقل: إنهم قابلون بامتياز للتبادل والاستبدال والتعويض، حيث الواحد يساوي الآخر، وحيث في إمكان الشجاعة أن تمنحهم الوحدة من جديد، وتخلصهم من هذا الاتجار المثير للشفقة.

يزيد من هشاشتهم أكثر نزوعهم ليكونوا مغْفَلين، هم من يتفننون في حجب أنفسهم عن النظام. ثم إن سوق العالم الكبير تعج بأمثال هذه الكائنات غير المرئية. ولو أنهم طالبوا، على العكس، بما لا يعوَّض، وأظهروا ببساطة ما هو مختزل في ذاته، لكان ذلك يكفي لوقف هذه المقايضة، أو في الأقل إرباكها. إن استرداد الشجاعة معناه أن تعثر ثانية على طريق الذاتية غير القابلة للتصرف، أن تكون غير قابل للتعويض و«معنيًا بالاسم»، لأن الاشتراط هو من قبيل الوعي؛ إذ هو من صميم «التعيين الشخصي». «ففي الخدمات العمومية حيث يجب تعيين عنصر التنفيذ في الحالات كلها، لا يهم من، وقد يعينونني لهذه المهمة أو تلك كما يمكنهم تعيين شخص آخر، فالمهم أن يتم العمل: يكفي أن يقضى الأمر، ولن يهم إذا كان زيد أو عمر من قام بالفعل، إنهما معًا متعاوضان! وفي إمكان أي واحد آخر أن يتكفل بالأمر. وهكذا نقول كل شيء بطريقة عكسية: لا يهم إذا كان تم القيام بالفعل، وإذا كانت المهمة قد نفذت، وإذا لم أقم بواجبي، وإذا لم أكن أنا من أنجز هذه المهمة»[85]. بهذا المعنى، لن تكون الأخلاق عند جانكيليفيتش إلا متوالية من الانضغاطات (compressions) أو الأوامر غير القابلة للاختزال. وهذا لا يعني أن أفعل وأن أعيد فعل ما «تم فعله»

= سنوات في الباستيل)، كما احتجز في مصح للأمراض العقلية. كتب معظم مؤلفاته في أثناء سجنه. اشتق مصطلح السادية من اسمه ليصبح مرادفًا للتمتع بالعنف والإيذاء والألم والدموية. (المحرر)

(84) Christopher Lash, *La Culture du narcissisme. La Vie américaine à un âge du déclin des espérances*, Trad. de M. L. Landa, collec. Champs (Paris: Flammarion, 2006; [1979]), p. 105.

(85) Jankélévitch, *Traité des vertus I*, pp. 228-229.

وما «يجب فعله»، لكن أن أفعله الآن وهنا، في اللحظة ذاتها – نوع من انضغاط الحاضر– ووحدي – وهذا انضغاط لتناقضاتي وتشتتاتي كلها.

من أجل نظرية جمعية للشجاعة

إن هذا لا يعفي الجماعة (collectif) من الاضطلاع بدورها. وتنتظم بيني أنا وبين الآخرين مسافة زمنية ما؛ فحيثما أكون مدعوًا، يحضرون بدورهم كذلك. لسوء الحظ أن واقع الأحداث يجعل الأمر أكثر عسرًا، ولأن لا قوة للحساب في باب الأخلاق، فيحدث ألا يتم استدعاء الشخص الذي قد يخلص الجماعة ليجنح الآخر أو الآخرين للاكتفاء بمدعو واحد. لهذا السبب، يجب على الأنا أن تحس بأنها مدعوة، وأبدًا لن تقول: «تفضل واشرع في العمل أيها الجار»، إذ «لا بد من أحد ما يخطو الخطوة الأولى إذا كان لا بد لنا من الخلاص؛ ولئن ليس هناك من سبب لأن يقرر الآخر بدلًا مني، ينبغي أن يكون هذا الآخر هو أنا وأنا وحدي»[86]. أضف إلى ذلك أن ليس ثمة محاكاة، ذلك أن الإنسان الشجاع لا يندرج ضمن أي نظرية محاكاة. على العكس، فعندما أحدث قطيعة مع الآخر، فإني أخلق ذلك الشيء غير القابل للاختزال في ذاتي. إن الإنسان الشجاع يقف دومًا وحده في وجه الآخرين، وإن كل إنسان شجاع يشبه نفسه، لكن المراهنة على محاكاة الفضيلة لن تكون مثمرة.

بهذا المعنى، يحصل خلاص الجمهرة بإشعار من أشخاص هم أنفسهم مجبرون – من ذواتهم – على الشجاعة. إن مثل هذا الشخص يعتقد أن ذاته لا توجد في سياق مقطع (stance) وإنما هي معلقة في نصاب قيد البحث (instance). ثم إنه من الأكيد أن في إمكان أي إنسان أن ينجز المهمة لذاته، وهذا دليل على أن «الانهمام بالذات» ينقذ الجماعات ويُبقي على الرابط الاجتماعي، وأنه الدليل على أن الشجاعة، في النهاية، هي السبيل الواثق لربطنا بالآخر. «وفي المحصلة، فإن كل فرد لذاته، كما لو أنه وحيد في هذا العالم، لأن سوء النية المبيت في غموض التوجهات تجعلنا نحيد ببصرنا عن الآخرين، أو تدعونا إلى

---

(86) Ibid., p. 229.

اغتصاب وجهة نظر المعرفة الإلهية والشاهد الكوني [...] أو انتزاع الحكمة من المتفرج والالتزام من الممثل. وأمام محدوديتنا كبشر، لن يكون هذا الوعي المتعدد والنسبي سوى عقل تقريبي وأناني تنقصه الشجاعة»(87).

لذلك فعلى الفرد، إذا ما أراد أن يخلّص المدينة، أن يكون سيد نفسه، بعيدًا من أي قوة غير قادرة، ومن أي سيادة مخصية متأرجحة بين الأوهام الطفولية والخوف من أشكال التخلي. أن يكون أقرب إلى شظايا قيادة، متواضعًا وواضحًا أمام إخفاق الجسد المسلح، لكن متأهبًا لبذل الجهد، إن لم نقل الهجوم. «على كل واحد أن يحس أن الحضّ على الفعل إنما هو دعوة شخصية، وأن يعتبر أنه معني شخصيًا، وخصوصًا، وحصريًا بحاجة ملحة، والتي من باب الوعي الفلسفي تنطبق على الآخرين كلهم لكن، بإرادة حسنة وبريئة، تخصني وحدي كما لو أن الآخرين غير موجودين»(88). هل هو امتياز الأنا؟ إن الشجاعة تقع على هذا الأنا، وهكذا فإن الأمر بالشجاعة يذكر أن سلطة الأنا تظل ذات أولوية في قلب الشؤون العامة، إذ هي السلطة الخاصة والداخلية بالمعنى الذي تستدعي صميم الطوية. فليس هناك من مدينة صحيحة من دون انهمام بالذات، كما أن ليس هناك من مصلحة عامة من دون إشراك واستدعاء للأنا. وهذا لا يعني أن الأنا تمتلك ما هو حصري وجامع للشؤون العامة. لكن باعتبارها غير مختزلة للآخرين ومدعوة افتراضيًا، فإنها القاعدة التي تؤسس للمصلحة الجماعية.

«يظل الواجب، كما الموت نفسه، قضيتنا المشتركة [...] ولن يضر إن نحن اعتقدنا أن هذا الشأن العام لا يعنينا في شيء، ثم إن الأنا عوض أن تستثني نفسها وتتنحى بنفسها من الفرجة التي تتأملها كما يفعل الهاوي، تنخرط بدورها في مشكلتها»(89). من هنا، يتوقف الرابط الاجتماعي ويعيد الكرة مع الشجاعة، يتوقف على اعتبار أنه يتعين عليه أن يعلن القطيعة مع المجتمع، ويخاطر بانفراد

(87) Ibid.

(88) Ibid.

(89) Ibid., p. 230.

الفعل الشجاع، وكذلك يعزل نفسه عن الآخرين، ويعيد الكرة على اعتبار أن الإنسان الشجاع من يبني الحاضرة ويؤبدها بالأفعال التي تجدد الحياة فيها. ولهذا قد تعوض الشجاعةُ الثقةَ، وتنجز عملها كما لو كانت نسخة مسلحة منها. «في إمكاننا أن نضحي ببطولة لمصلحة من سيأتي بعدنا في مثل هذه الظروف وتلك، لا إلى حد أن نموت مكانه، وقد يحدث أن نعوضه في مهمة خطرة، من غير أن نعفيه دائمًا من واجب الموت. إنه أمر يجب أن نقوم به بنفسنا! إننا نموت وحدنا، كما قال باسكال[90]، والشيء نفسه بالنسبة إلى المعاناة، فإننا لا نسقطها بدورها من أحد على آخر، كما أن المريض لا يمكنه أن ينسحب لأصدقائه كي يخضعوا للعملية بدلاً منه. وهكذا، لا يمكن أن تتملص الإرادة من واجبها على حساب ذلك الآتي: إن عمله هو حقيقته الوحيدة التي تقع عليه شخصيًا، ولن يثق أبدًا في أحد يقوم به بدلًا منه»[91]. بهذا المعنى، هناك بعض أشكال الثقة التي علينا أن نعرف كيف نرفضها، لأنها دعم لتفويضات لاأخلاقية تحفها المخاطر، وهي أشكال ثقة تريد أن تبرئ من لم يعد بريئًا، بينما الشجاعة وحدها تبرئ، كما لو أن النفس تولد من جديد. إن مسار الإنسان الشجاع رهيب وحزين: مريض وحده، ووحيد يتماثل للشفاء، وعليه وحده أن يستجيب للاستدعاء، ومن أجل نعمة هي جمعية أكثر منها خاصة.

لكن إذا كان على كل واحد أن يأخذ شجاعته على عاتقه، وأن يضطلع بالأمر، فلن تعود المدينة بعدئذٍ ذلك المجال الذي يُسمح فيه لأي أحد بأن

---

(90) بليز باسكال (Blaise Pascal) (1623-1662) ، فيزيائي ورياضي وفيلسوف فرنسي عُرف بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء، وبأعماله الخاصة بنظرية الاحتمالات في الرياضيات وهو من اخترع الآلة الحاسبة. اشتغل في حركة دينية تسمى الجانسينية، وفي أواخر عام 1654 دخل ديرًا من أديرة هذه الجماعة في بور روايال. وقد اتهمت الجماعة اليسوعية الجانسينيين بالبدعة، وأدانت قائدهم أنطوني آرنولد. وردًا على هذا الاتهام نشر باسكال فورًا 18 كتيبًا ساخرًا سميت **الرسائل الريفية**، لاقت شعبية عظيمة في عامي 1656 و1657. ظل يدافع منذ عام 1658م وحتى وفاته عن عقيدته. ووُجد بعض أجزاء من عمله هذا الذي لم يكن قد اكتمل في ذلك الوقت بعد وفاته، وطبع باسم بنسيز. ويعبر هذا العمل عن إيمان باسكال بأن هناك حدودًا للحقائق التي يمكن أن يدركها العقل، وأن الإيمان من القلب بالرسالة المسيحية هو المرشد الرئيس إلى الحقائق. (المحرر)

(91) Ibid., p. 231.

يفوض إلى الآخر ما وجب عليه أن يقوم به هو نفسه. وإن هذا لتهرب من الأخلاق، بحيث تتحول السياسة، على العكس، إلى ذلك المكان نفسه الذي ينتهي عنده الهروب. وبإمكاننا أن نعتبر هذا تعريفًا ممكنًا من بين تعريفات أخرى للمدينة: إنه المكان حيث تبنى الأخلاقيات على مستوى الفرد والجماعة، شكل من أخلاقيات الحياة حيث يُصادق على هروب الأخلاق، وإلا فلماذا نشيد المدينة؟ أليست المدينة ذلك المكان حيث الجار أو القريب (prochain) ليس ظهرًا وإنما طلعة وجه؟ وحيث يكون قادرًا على أن يستدعي الأنا الذي أكونه، وأن يساعدني في مسعى الشجاعة الشخصية، لأنه إذا ما قامت الأنا بالخطوة الأولى، فإن من شأن المدينة أن تيسّر هذه الخطوة اللاحقة، وتعمل على مأسستها أكثر. إنها رؤية متفائلة، لكن مرة أخرى، ما هو أساس مدينة تنظم هروب الأخلاق؟ فحيث توجد الشجاعة، لا نحتاج إلى اليوتوبيا، بل إنها لا توجد أصلًا. «إن قانون الأخلاق يضع حدًا [...] لهذا الهروب من شخص إلى آخر»[92]، ولهذا البحث الحثيث عن مدينة أخرى، كانت ولا تزال وستكون هاهنا؛ إذ لا توجد مدينة أخرى، وحيث القانون يخلق الرابط الاجتماعي الذي تمثل الشجاعة روحه».

على الرغم من ذلك، يظل لغز الشعب الشجاع قائمًا. أين تتم صناعة الجمعي حين يفلس؟ ألم يؤشر الاستسلام الفرنسي إلى نهاية الجمعي؟ أولم تشهد فرنسا نهاية الشجاعة منذ عام 1945؟ ما شكل الأخلاقيات التي وقع عليها الإنكليز ولم تتوافر لدى الفرنسيين؟ هل علينا أن نعتمد طريقة «الواحد تلو الآخر» من أجل إنقاذ هذا الجمعي؟ يتضح من هذا أن الاكتفاء بنظرية شخصية للشجاعة لن تكفي ولو كانت ضرورية وأساسية.

مهما قاوم الفرد من أجل أن يمنح ما في جعبته، فإن الشخص المعنوي كله، أي المدينة، هو من سيفلس، إذ لا طائل من المطالبة بالشجاعة السياسية بصرف النظر عن الشجاعة الخلقية، لأن الأولى تغذي الثانية، فيما هذه الأخيرة تهدئ من روع الأولى. وإذا أقدم الفرد المحرر من أي مركب نقص على الخطوة

(92) Ibid., p. 232.

الأولى تجاه الأنا الممكن دعوتها، فإن الأنا الأعلى الجمعي كله هو من سيتأكّل ليكون الفوز بالتالي للـ «هو». لكن ما قيمة المدن التي تُؤسس على الـ «هو»؟ ثم إن فقدان الأنا الأعلى هو السبيل اليقين لتوحش الـ «هو». ولقد وصف كريستوفر لاش[93] آلية تأكّل الأنا الأعلى بإحكام عند تحليله الحياة الأميركية «الليبرالية التحررية» خصوصًا في أوساط الشركات؛ تلك الشركات التي تتحكم بالمدن من دون أن تضمن لها إعادة التوزيع. «إن من شأن تنامي البيروقراطية أن يوجد شبكة معقدة من العلاقات الشخصية، ويساعد على المهارة في العلاقات الاجتماعية، لكنه في الوقت نفسه يقرض أشكال السلطة الأبوية كلها ويضعف الأنا الأعلى الاجتماعي الذي كان ممثلًا في الآباء والأساتذة والقساوسة. مع ذلك، فإن انهيار السلطة، الممأسسة في مجتمع ما متسامح بجلاء، لا يؤدي بالضرورة إلى انهيار الأنا الأعلى لدى الفرد، بل على العكس، يشجع على تنمية أنا أعلى قاسٍ ومعاقِب، والذي، في غياب الممنوعات الاجتماعية التي تمثل السلطة، يستمّد طاقته النفسية كلها من الدوافع العدوانية والمهدمة التي تنبعث من الـ «هو»، وحيث إن عناصر الأنا الأعلى اللاواعية وغير المنطقية تتكفل بمراقبة طريقة اشتغاله. ومع فقدان رموز السلطة تدريجًا صدقيتها في المجتمع الحديث، فإن أنا الفرد الأعلى ينشأ أكثر فأكثر من التخيلات البدائية لدى الطفل»[94]. إن ما يمكن قوله عن السلطة، يصح قوله عن الشجاعة أو الأنموذجية، لأن نهاية الأنموذجية، أو الشجاعة السياسية، أو الشجاعة الأخلاقية تدل على بروز مشؤوم للـ «هو» النزوي، والطفولي غير المفارق ذاته، والمنتج لتوحش فظ ومدو.

---

(93) كريستوفر لاش (Christopher Lash) (1932-1994) عالم اجتماع وتاريخ أميركي وناقد اجتماعي مؤثر في النصف الثاني من القرن العشرين. متخصص في تاريخ العائلة وتاريخ النساء، وناقد لمجتمع الباحث عن الشفاء والصحة، وللنرجسية المعاصرة، خصوصًا عند النخب الجديدة للرأسمالية. تأثر بمدرسة فرانكفورت وانتقد بشدة الصناعات الثقافية وتصنيع الثقافة وكل ما يسمى ثقافة جماهيرية أو ثقافة الجمهور. في صلب تفكيره النقدي نجد تأكيده على أن الاحترام الفكري ينشأ بالضبط من الاختلاف البناء. وقد مثل لاش نموذجًا لبناء الحياة الفكرية والثقافية والمواطنة المدنية الحقة في زمن لم يكن فيه احترام الآخر وفكره وآراؤه هو السائد بل كانت العداوة والحرب الباردة هما سمة ذلك العصر. (المحرر)

(94) Lash, p. 39.

كذلك يكون صليب الشجاعة، إذ علينا، حتى عند تخوم العبث والتوحش، أن نفكر أن هناك ما يجب فعله، وأن شياطينها لن تُضعف من ضرورته واستدعائه، لأن العالم أضحى مسرحًا للعبث والهمجية، وهو عالم انهزم فيه المنطق والمعنى. وبناء عليه، فإن نظامًا واحدًا قد يضمن لنا حدًا أدنى من الاستقرار، ويعطينا نقطة تماس نستند إليها. هو استقرار هش لكنه وحده المعمّر. تتكشف الشجاعة عن هندسة ممكنة. لقد أخرجت مسرحية رينوسيروس[95] (Rhinocéros) مشهدية كهذه حين أظهرت أشكال تهتك المنطق في مواجهة الواقع السحيق وذلك في المشهد الذي جمع بين المتمنطق، والرجل الكهل، وبيرانجيه. فبينما يتبادل الأول والثاني برهنة منطقية ومضللة، يتيه الثالث في يأسه الكثيف، والذي لا يتطابق مع العقلانية القياسية الحاقدة والشاذة. ثم يتبعه مشهد حوار أصمّين ذي دلالة قوية. «المتمنطق للرجل الكهل: إليكم إذًا قياس أنموذجي. للقط أربع قوائم، ولكل من إيزيدور وفريكو أربع قوائم، إذًا إيزيدور وفريكو قطان. الرجل الكهل للمتمنطق: لكلبي أربع قوائم كذلك. المتمنطق للرجل الكهل: إنه قط إذًا. ويقول بيرانجيه لجان: بالنسبة إليّ، لا أكاد أقوى على العيش، وربما ما عادت لدي «الرغبة في هذا أكثر»، أو أنه ما عادت لدي الرغبة ربما، وبعيدًا من كل مزايدة كما تفعل القياسات المنطقية المخيبة، فإن «الوحدة تجثم علي»، و«إنه لشيء غير طبيعي أن نعيش»، ثم إن «الأموات أكثر عددًا من الأحياء، وإن عددهم يزداد، فيما الأحياء قلائل»، و«أسأل نفسي هل أنا موجود»[96]. والحق أنه ينقص في

---

(95) هي مسرحية كتبها يوجين يونيسكو (1909-1994) في عام 1959 واعتبرها النقاد من أهم النتاجات الطليعية لمسرح العبث. تعتبر المسرحية ردًا نقديًا على صعود الفاشية والنازية والشيوعية من خلال عرضها أحداث من مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية. وهي قدمت مقاربات عدة عن الحركات الجماهيرية وعقلية العوام والثقافة الامتثالية والفلسفة والأخلاق في زمن مضطرب متهالك.
والأسماء الواردة في النص (إيزيدور، فريكو، بيرانجيه، جان) هي من حوارات المسرحية. (المحرر)

(96) Eugène Ionesco, *Rhinocéros*, collec. Folio (Paris: Gallimard, 1959), pp. 44-46, dans: *Le Comique*, Textes choisis et présentés par Véronique Sternberg-Greiner, collec. Corpus (Paris: GF-Flammarion, 2003), pp. 148-149.

هذا المقام شجاع - حتى لو كان يحمل وعي بيرانجيه - بإمكانه أن يضحك ويقاطع مهرجي المنطق معدومي الفائدة.

إبيستمولوجيا الشجاعة والاعتراف

تتقاسم إبيستمولوجيا الشجاعة سيرورة الظهورية مع إبيستمولوجيا الاعتراف. أن تكون شجاعًا معناه أن تعلن بالضرورة القطيعة، أن تخرج من الصف، وأن تكون ظاهرًا انطلاقًا من الجهد الذي تبذله؛ أي أن تكون استثنائيًا، وبمعنى آخر، أن تلحق ذاتك بهذا الاستثناء. وبشكل آخر أن تقاوم نظامًا تعتبره غير فاعل و/أو غير عادل، وأن تبين أخلاقًا ليس لها من أقلية غير الدولة. وبالنسبة إلى الفرد، خصوصًا، عليه أن يرفض دومًا الوضع المفروض، ويفضل إكراه الوعي الأخلاقي، أي تلك الفورية (الآن وهنا) التي تنتج من محض إرادتها عوض إرادة تمليها إرادات مهيمنة. أن تكون شجاعًا هو أن ترفض في النهاية إجراءات اللامنظورية/اللاظهورية الذي يكرهك الآخرون على الاستمرار به؛ أن ترفض هذه الغفلية، إذ إنها ما سيجعل منك شخصًا قابلًا للاستبدال بغرض الاستعمال. وبصيغة أخرى، أن ترفض «دينامية الازدراء الاجتماعية» أو أكثر «آليات اللاظهورية» التي تثيرها «مفارقات الرأسمالية».

إن النظرية النقدية الجديدة التي صاغها أكسيل هونيت[97] (Axel Honneth) تهم بالضبط هذه الفكرة. فـ «مجتمع الاحتقار» يدل، بهذا المعنى، على نهاية الشجاعة، ليس لأننا نعيش في مجتمعات مناهضة لليبرالية، بل لأن نهاية الشجاعة تستر قمع النظام الليبرالي وهيمنته حين تحور المثل الأعلى للتحرر الخاص بالأنظمة السوسيوديمقراطية، والتي بدورها تتبع لرأسمالية مضبوطة. ويبقى أدورنو[98] أول من أحاط بهذه الآلية الماكرة التي تجعل من كل تحرر

(97) أكسيل هونيت (1949-) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني. هو مدير معهد البحث الاجتماعي منذ عام 2001، وأستاذ في جامعة كولومبيا في نيويورك منذ عام 2011. ارتبط اسمه بعملية إعادة إطلاق النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من خلال نظريته في الاعتراف المتبادل والتي جعلها برنامجًا في كتابه **النضال من أجل الاعتراف** (1992). (المحرر)

(98) تيودور لودفيغ فيزنغروند أدورنو (Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno) (1903-1969) =

مبدأً لاستعباد جديد. «إن أدورنو ينبذ في الواقع فكرة التطور التاريخي للرأسمالية التي تنشد قضية تحررية، لأنه يرى مع هذا التطور نهاية الوعي الأداتي المستغل والمحكوم بمبدأ الهيمنة»[99].

مع أنه يعتمد على أدورنو، إلا أن أكسيل هونيت يصطف إلى جانب يورغن هبرماس[100] على اعتبار أن هذا الأخير يرى أن «الفاعلين الاجتماعيين

= فيلسوف ألماني، رائد من رواد مدرسة فرانكفورت الشهيرة - معهد العلوم الاجتماعية - عُرف بدراسته الفن وعلم الموسيقى والمجتمع الرأسمالي، وأعماله تشترك مع أعمال مفكرين آخرين من أصحاب النظرية النقدية الذين يعتبرون أعمال فرويد وماركس وهيغل أساسية لنقد المجتمع الحديث. يعتبر أدورنو من أبرز مفكري القرن العشرين في الفلسفة وعلم الجمال. كان ناقدًا للفاشية ولكل ما يطلق عليه اسم صناعة الثقافة (Culture Industry) وقد أثرت كتبه المختلفة تأثيرًا قويًا في اليسار الأوروبي الجديد في النصف الثاني من القرن العشرين. هاجر إلى إنكلترا في عام 1934 ثم إلى الولايات المتحدة الأميركية في عام 1938 بعد اعتلاء الحزب النازي سدة الحكم في ألمانيا، ثم عاد إلى فرانكفورت في عام 1949 ودرّس في جامعتها. (المحرر)

(99) Axel Honneth, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Préf. d'Olivier Voirol (Paris: La Découverte, 2006), p. 12.

(100) يورغن هبرماس (Jürgen Habermas) (1929 -) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية وله أكثر من خمسين مؤلفًا في موضوعات كثيرة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. اعتبر هبرماس أن إنجازه الرئيس هو تطوير مفهوم ونظرية العقلانية التواصلية (communicative rationality)، الذي يميزه عن التقليد العقلاني بتحديده العقلانية في بنى الاتصال اللغوي الشخصي. تقدم هذه النظرية الاجتماعية أهداف الانعتاق أو التحرر الإنساني، بينما يبقى الإطار الأخلاقي الشامل. هذا الإطار يستند إلى حجّة تدعى البراغماتية الشاملة (universal pragmatics): جميع الأفعال الخطابية لها نهاية متأصلة وهي هدف الفهم المتبادل، والبشر يمتلكون القدرة التواصلية لجلب مثل هذا الفهم. استخدم هبرماس تقاليد كانط والتنوير والاشتراكية الديمقراطية ليؤكد على إمكان تحويل العالم إلى عالم أكثر إنسانية، وبناء مجتمع عادل. ومع أنه اعترف بأن التنوير «مشروع غير منتهٍ»، جادل بضرورة أن يصحح المشروع ويتمم، وليس أن ينبذ. وهو في هذا أبعد نفسه عن مدرسة فرانكفورت، بل انتقدها، للتشاؤم المفرط والراديكاليات والمبالغات المضللة؛ إضافة إلى نقده معظم فكر مابعد الحداثة. رأى هبرماس في العقلانية والأنسنة ودمقرطة المجتمع من الناحية المؤسساتية (institutionalization) الإمكانية للعقلانية المتأصلة في الفاعلية التواصلية (communicative competence) التي هي حالة متفردة للنوع الإنساني. اعتقد هبرماس أن الفاعلية التواصلية طُورت من خلال مسار التطور، لكن المجتمع المعاصر - الذي يُقمع في أغلب الأحيان من طريق المجالات الرئيسة للحياة الاجتماعية، مثل السوق والدولة والمنظمات - سيطرت عليه، من طريق العقلانية، الاستراتيجية الأداتية. (المحرر)

يحددون بطريقة مشتركة التوجهات المعيارية والمعتقدات الأخلاقية من خلال قدرتهم على الفعل عبر أفعال تواصلية، ويغيّرون بالتالي ومن دون انقطاع، الأفق الدلالي للعالم الاجتماعي»[101]. بهذا المعنى، تأتي النظرية التواصلية لهبرماس لتخلصنا من الأفق القاتل عند أدورنو، ولتؤكد لنا حكاية هيمنة بعضهم وتحكمه بالآخر. «إن هبرماس يكشف بالفعل عن مجال تفاهم بين - ذواتي intersubjective تحكمه معايير ومسارات الاتصال والتواصل غير القابلة للاختزال إلى مجرد خضوع لسلطة العقل الأداتي»[102].

تعتبر هذه الفكرة أساسية لفهم ضرورة قول الحقيقة عارية وفاعليتها. وإذا كان المبرر التواصلي هو من يحدد المعايير، فإنه من الأساسي أن تنتظم العلاقات بين الناس حول قول حقيقي، لأن من شأن استبعاد ممارسة القول الحقيقي أن يضيع المبرر التواصلي لفائدة العقل الأداتي الخالص. وعلى الرغم من أن أكسيل هونيت يشارك هبرماس أطروحته، فإنه يسعى مع ذلك ليتجاوز صوريتها (شكلانيتها)، لأن صيغة الاتصال والتواصل لا تكون مقبولة إلا إذا اندرجت ضمن إبيستمولوجيا الشجاعة، التي تحيلنا بدورها على معقولية العدالة. بهذا المعنى، ليس براديغم[103] عملية التواصل لغويًا صرفًا وإنما

(101) Ibid., p. 13.

(102) Ibid.

(103) فضلنا إبقاء مصطلح براديغم (Paradigme) الأجنبي وهو يعني أنموذجًا معياريًا يضم مجموعة أفكار ومفاهيم مرجعية يقاس عليها. ويمكن ترجمة المصطلح (باللاتينية: Paradigma) بأنه «الأنموذج الفكري» أو «الأنموذج الإدراكي» أو «الإطار النظري». ظهرت هذه الكلمة منذ أواخر الستينيات من القرن العشرين في اللغة الإنكليزية بمفهوم جديد ليشير إلى أي نمط تفكير ضمن أي تخصص علمي أو موضوع متصل بنظرية المعرفة «الإبيستمولوجيا». وقد كانت الكلمة في أول الأمر مقصورة على قواعد اللغة، حيث كان تعريف قاموس ميريام وبستر للكلمة من ناحية الاستخدام المتخصص لها في قواعد اللغة أو الكتابة الإنشائية كتشبيه أو حكاية. وفي علوم اللغة أيضًا استخدم فردينان دو سوسور كلمة براديغم ليشير إلى طائفة من العناصر ذات الجوانب المتشابهة. وأعطى الفيلسوف العالم توماس كوْن هذه الكلمة معناها المعاصر عندما استخدمها للإشارة إلى مجموعة الممارسات التي تحدد أي تخصص علمي في خلال فترة معينة من الوقت. أخيرًا يعرّف قاموس أكسفورد كلمة براديغم على أنها «طابع أو أنموذج أو مثال». (المحرر)

أخلاقي، لأن ما يدفع الإنسان إلى تبني المعايير الجديدة هو رفضه لعالم الأخلاق المحيط به. وبيّن أكسيل هونيت أن نظرية هبرماس «بتركيزها حصرًا على القواعد الشكلية للعملية التواصلية الناجحة، إنما تظل عمياء عن التجارب الأخلاقية للظلم. فهبرماس يرى أن خرق تدابير التفاهم اعتمادًا على اللغة هو الذي يحفز ذوي المهارات التواصلية على التشديد مجددًا على الشروط المعيارية للنقاش العمومي. وعلى العكس من ذلك، بيَّن هونيت باعتماده على سوسيولوجيا الطبقات المغلوبة أن ديناميات الاحتجاج تستمد أصلها من خرق قواعد التفاهم اللغوي أقل منه من تجربة الإساءة المرتبطة بعنف المبادئ الحدسية للعدل»[104]. هكذا، يكون براديغم المبرر التواصلي، إذًا، انتظارًا أخلاقيًا، إذ إنه الشرط الوحيد الذي يجعل النظرية النقدية لهبرماس أو هونيت قابلة لأن تواجه تجربة فعلية للظلم، وتاليًا تجاوزها عبر استبدالها بمعيارية جديدة.

على صعيد آخر، شهد القرن العشرون، بحسب أكسيل هونيت، تحولًا ماكرًا في المثال الأعلى للتحرر، وفتح مسار التفرد المجال أمام فردانية مفرطة أكثر ضعفًا، ولا سيما أنها أتت نتيجة أشكال الدفاع الجماعي. إنه من قمة المفارقة أن تجد هذا الفرد المنحرف تمامًا بفعل ثقافة النرجسية، مُنجرًّا إلى وضع نفسه رهن إشارة نفسه، ولأنه يتعاطى الفرجة بطريقة منتظمة، فإنه يظل إنسانًا غير مرئي. وإذا كانت حيويته المفرطة - لنقل هرعه (هيستيرياه) - تعطي الانطباع بالظهورية، فإن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون خديعة تنظم بمكر «تخفيها الاجتماعي». وبالنسبة إلى هونيت، فإن التخفي الاجتماعي هو الطريقة التي بواسطتها تتم ممارسة مجتمع الاحتقار بطريقة فردية، وهو الذي ينظم الاستخفاف الاجتماعي ويعوق كل مشروع يروم الاعتراف، والذي هو ضروري لأي مسار تحرر. وعندما نرفض للآخر ظهوريته الاجتماعية، معناه أننا نرفض له حصرًا قيمة اجتماعية. ويظل عالم العمل هو المكان الذي تنقصه الظهورية أو الاعتراف بامتياز.

---

(104) Ibid., p. 17.

يعتبر عالم العمل بحق واحدًا من المجالات التي يسود فيها غياب الشجاعة، وهو ما يخلق أسوأ الانهيارات ما دام العامل يجد نفسه مجبرًا يوميًا على تنفيذ تعليمات يرفضها داخليًا. «على الفرد، الذي يعيش في مجتمع يشترط قواعد معينة، لكن يرفض ترسيخ القواعد نفسها ضمن مدونة للسلوك الخُلقي، أن يصارع من أجل تحقيق توازنه النفسي، وهو ما يسمح بتركيز على الذات هو أشبه بنرجسية أولية للأنا المهيبة، وحيث إن عناصر قديمة تهيمن باطراد على بنية الشخصية. وكما كتب موريس ديكشتاين[105] (Morris Dickstein): «تتقوقع الذات على نفسها في اتجاه حالة أولية وسلبية يكون العالم فيها غير مخلوق ولا مُشَكل»، حيث الأنا المهيبة، والملتهمة للتجارب، والمهووسة بذاتها تنكفئ إلى أنا أخرى فارغة وطفولية ونرجسية وجليلة. كذلك لاحظ رودولف فورليتزر[106] (Rudolph Wurlitzer) في روايته الموسومة **نوغ** (*Nog*) «ثقبًا أسود حيث كل شيء يجد إليه سبيله في يوم ما، وإني سألبث عند المدخل ممعنًا في الأمور وهي تغرق في الثقب، مستمعًا ومومئًا برأسي، وأنا أذوب رويدًا رويدًا في الثقب ذاته»[107].

ها هي إذًا آلية ولادة التحرر لحظة الفعل، بحيث ننطلق من فرد يجرب نرجسية أولية وفاتنة، ومن تفرد لا ينفصل عن مسار التذوتن والتمكين، لنصل إلى فرد آخر حولته مسارات الفردانية المنحرفة نفسها إلى كائن هش. وأصاب ريتشارد سينيت[108] (Richard Sennett) حين أشار إلى أن المسألة لا تهم نرجسية

---

(105) موريس ديكشتاين (1940 -) كاتب أميركي، هو أديب وعالم بتاريخ الثقافات وأستاذ جامعي وناقد أدبي ومثقف. يشغل اليوم كرسي أستاذ شرف للغة الإنكليزية وآدابها في مركز كوني للدراسات العليا في مدينة نيويورك. (المحرر)

(106) رودولف فورليتزر (1937 -) أديب وروائي أميركي وكاتب مسرحي. أهم أعماله **نوغ** (*Nog*)، وسيرة رحلته الموسومة **رحلة صعبة إلى أماكن مقدسة** وهي تروي رحلته الروحية عبر آسيا. (المحرر)

(107) Lash, p. 40.

(108) ريتشارد سينيت (1943 -) أستاذ علم الاجتماع في مدرسة لندن للاقتصاد، وأستاذ العلوم الإنسانية في جامعة نيويورك. درس الروابط الاجتماعية في المدن وتأثيرات الحياة المدينية في الأفراد. وهو صاحب نبوءة عن الولايات المتحدة: «أميركا غدت بلدًا في طور الانحطاط». (المحرر)

جذابة لكن، على العكس، استراتيجية دفاع تصف «الثقب» حيث توجد الأنا. ثم ما عسى تكون مرآة الثقب غير سواد خوائه؟ وقد كتب ريتشارد سينيت: «إنها حقًا النقيض التام لحب الذات الشديد»[109]. إن النرجسية هي نفسها علامة على الخضوع، وهي الوجه الآخر كذلك لغياب الاعتراف الواضح، وإنها نرجسية تجد نفسها في وضع أكثر حرجًا كلما عكست المرآة وهنها، ونرجسية غير قادرة البتة حتى على الشجاعة والسخرية. ثم من المستحيل أن نوجد في القطيعة والشجاعة الفورية في الوقت عينه، أو أن نوجد في الفن الساخر للإرجاء أو التباعد. «لقد أصبحت العلاقات القائمة في زمننا جدية بشكل مريع، حيث يتميز الحوار بالبوح، وحيث يضعف وعي الطبقة، ومعهما بدأ الأفراد يدركون موقعهم في داخل المجتمع، كما لو أنه يعكس مواقفهم وأنهم مسؤولون عن الظلم الذي يعانونه، وهكذا تنكفئ السياسة إلى نضال لا يهدف إلى تغيير المجتمع، بل إلى تحقيق الذات»[110].

ها هو الفرد إذًا منهمك في رحلة استكشاف نرجسية للذات، يطلب اعترافًا اجتماعيًا ويمارس التجربة المرة لتمويه المثل الديمقراطية بعيدًا من الانهمام بالذات. «لقد ظهر إلى الوجود، مع تنوع المسارات السيَرية، والتطورات التربوية، وكذلك مع توسيع الوقت الحر، وتزايد الممارسات الاستهلاكية، شكل جديد من الفردانية الموجهة نحو مبدأ التفتح الذاتي. إنه إذًا مثل أعلى لشخصية تعبّر عن نفسها، منهمكة في البحث عن الذات، وفي التجريب المستمر، ووضع قيمة الذات في صيغة تجميلية، إلا أنه وبالنظر إلى الإمكانات الفعلية لتحقيق الذات، تتحول هذه الإنجازات المعيارية شيئًا فشيئًا لمصلحة استخدام منظّم لهذه المثل»[111]. لقد تحولت المثل الديمقراطية إلى إكراهات معيارية، وأضحت معها المبادئ متطلبات وعتبة أدنى فيما هي تمثل السقف، وإن المبادئ نفسها التي من المفترض أن تكون حقوقًا تحولت بالنسبة إلى النظام الليبرالي إلى أوامر، وإلى شبكة جديدة لأنواع السلوك التي تفرض على

(109) Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité* (Paris: Le Seuil, 1979), p. 260, in: Lash, p. 57.

(110) Lash, p. 59.

(111) Honneth, p. 31.

أفراد المجتمع، إذ هي طريقة لإخضاعهم، ودفعهم إلى الاعتقاد أنهم منخرطون في الأيديولوجيا ذاتها التي تعنى بالتقدم. «إن مفهوم المفارقة يبرر مسار التحول من مثال معياري إلى شرط أيديولوجي يكرس التصديق على الإكراهات الجديدة لخدمة النظام الاقتصادي»[112].

تحول عالم العمل، بحسب أكسيل هونيت، إلى ذلك المكان الاجتماعي حيث تتم دراسة تحولات الهوية الفردية، وليس يعني أن العمل ضروري بالنسبة إلى الإنسان، أو أنه بعض امتداده الضروري. وعلى غرار ماركس، «لا يمثل العمل غير المستلب (travail désaliéné) بالضرورة هدفًا خلقيًا للإنسان، لكن يبدو وكأنه شرط أساسي من أجل تطوير علاقة مقبولة بالذات»[113]. إن عملًا غير مستلب ليس عملًا قد يختلط بموهبة فنية، أو بشرط أن يكون أصيلًا كما في أشغال أخرى، تكون ذات كفاية في بعض الأحيان. وإذا كان ريتشارد سينيت قد أشار إلى نهاية هذه الكفاية كمعيار موضوعي في عالم العمل، ولا سيما مع ظهور الطلب الملح من العامل لأجل قابلية أعلى على التكيف، فإن تشارلز تايلر[114] (Charles Taylor) لاحظ، من جانبه، التلبيس السيئ الذي خضع له أيضًا المثل الأعلى للأصالة في بداية الديمقراطية. «إن المثل الأعلى الرومانسي للأصالة تم تداوله بكثرة في أيامنا إلى حد أنه فقد معها دلالاته الحوارية والجماعية خلسة، كذلك أدى إلى النظرة الأنانية المحضة للبحث عن الذات نفسها [...]. لقد تحول تقديم الذات الأصيلة، باطراد، شرطًا للتشغيل، خصوصًا في مجالات العمل التي تتطلب تأهيلًا، إلى حد أن الأشخاص

---

(112) Ibid.

(113) Ibid., p. 90.

(114) تشارلز مارغريف تايلر (1931 -)، فيلسوف كندي من مونتريال، كندا. يُعدّ أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. تُرجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة، وهو أستاذ العلوم السياسية والفلسفة في جامعة مكغيل (مونتريال) حيث درَّس منذ عام 1961 إلى 1997. في عام 2007، عُيِّن رئيسًا، بالاشتراك مع عالم الاجتماع جيرار بوشار، في اللجنة الاستشارية حول التوافقات المتعلقة بالاختلافات الثقافية التي سُميت لجنة بوشار - تايلر. يقع فكره الفلسفي بين ملتقى عدد من التوجهات والمجالات: فلسفة التحليل، الظاهريات، التأويليّات، الفلسفة الأخلاقية، الإنْسِيّات، الاجتماعيات، الفلسفة السياسية والتاريخ. (المحرر)

المعنيين ينتهون إلى عدم التمييز بين الاكتشاف الحقيقي للذات والإجراءات المنمنمة التي يقترحونها عليهم»[115].

التفكيك الشجاع لتزوير الاعتراف

يمكن أن تكون إجراءات الاعتراف، وبحق، مصيدة تدفع تاليًا إلى صناعة ارتهان يتحول بدوره موضع استعباد مستقبلي، وحيث يجب على الشجاعة أن تتخلص من إجراءات اعترافها المزور، وتحسن التمييز بين صنفين من الاعتراف، الأول أيديولوجي من خاصيته أن يدخلك إلى الصف، بينما الثاني غير مبال، يهديك الفضاء الحقيقي والأوحد لتقدير الذات. وإذا كان أدورنو يستنكر هذا الأمر الواقع، فإن هونيت لم يعزم على التخلي عن براديغم الاعتراف ليفكر في الرابطة المتوازنة بين البشر وفي الرابطة غير اليائسة مع الذات. وعلى غرار أدورنو، يقتسم وعي الاعترافات المزورة، لكنه يرى أن القناع سرعان ما يسقط، وأن ما يسميه أدورنو «اعترافًا» ليس كذلك في حقيقة الأمر. والحق أن الرأسمالية مولعة بالاعترافات المزورة والمسوغة أصلًا لخداع العامل الذي يتم إخضاعه مع دفعه إلى تأدية القسم. بيد أن عقد العمل هو قسمة ضيزى لا تمنحه المعادل لما وافق عليه. ولقد كتب أكسيل هونيت في هذا الشأن: «إن تحولًا بنيويًا طرأ على عالم العمل عند الدول الرأسمالية الأكثر تقدمًا في السنوات الأخيرة، وهو ما يُترجَم عبر صيغة جديدة في محاورة العمال: إن الأدبيات الإجرائية الحديثة لا تتحدث عن العمال واليد العاملة فحسب، بل كذلك عن العمال المقاولين، وإن تغيير التركيز الذي يصاحب هذه التسمية يلتقي مع الخطاب حول تحقيق الذات الفردية، حيث هو التطبيق الحي له في نظام العمل في مجالي الصناعة والخدمات. وتحصل تلبية حاجيات تحقيق الذات المتزايدة في مجال العمل عبر ضبط مستوى التراتبية، ومنح المزيد من التسيير الذاتي للجماعات، وكذلك الرفع من هوامش التحرك التي تسمح بالنظر إلى النشاط المهني كما لو أنه تعبير مستقل لكفايات اكتُسبت. [...] إن فكرة إعادة

(115) Ibid., p. 310.

تأهيل العمال ليتحولوا إلى مقاولين من تلقاء ذواتهم تجعلنا ننظر إلى كل تغيير عمل أو كل عقد عمل جديد على أنه نتاج قرار خاص توجهه القيمة الأصلية الجوهرية وحدها للأعمال الخاصة كلها بكل فرد»[116].

بكلام آخر، تتقن الرأسمالية استخدام الرغبة في النماء، إذ تكفي فحسب خدعة بسيطة: أن يتم تعويض رغبة التفرد بدينامية الفردانية، وشيئًا فشيئًا نجعل من حق ناشئ غير مؤثر عائقًا في الحياة. وإذا كان أساسيًا جدًا بالنسبة إلى هونيت أن ندرس عالم العمل، فلأنه يعزل الفرد، ونحن هنا نفكر أولًا في المدينة في وجهها الأكثر سياسية أو عمومية، والحقيقة أن من بين الأماكن التي تخرق فيها حقوق المواطنين بامتياز هو عالم العمل، وإن هذا الأخير بتزويره المثل العليا، وتمويهه مبادئ التحرر بمبادئ تحكم وسيطرة، يكون عالمًا جديدًا في حالة حرب، حيث يصبح الإحساس بنقصان الشجاعة موجعًا، خصوصًا أنه ليس من السهل الإبحار في جميع إجراءات تزوير الاعتراف هذه.

ذلك أن الإنسان الشجاع ليس من يتجرد من أشكال منطق الاعتراف. إنه يعرف بالتمام قيمة هذا البراديغم، وبإمكانه أن لا يحتاج إليه أو أن يُحرم منه. لكنه، على غرار الإنسان الحكيم الذي يمكنه العيش من دون أصدقاء، لا يرغب فيه، بل يسعى على العكس إلى الاعتراف تمامًا كما يسعى الإنسان الحكيم إلى الصداقة، لأن العلاقة التي تربط الإنسان الشجاع بالاعتراف تشبه تلك التي تربط الإنسان الحكيم بصداقة البشر. وكما فعل سينيك (Sénèque) الذي تساءل عن الهدف من سعي الإنسان الحكيم وراء الأصدقاء بينما هو في غنى عنهم، يمكننا أن نتساءل عن حوافز الإنسان الشجاع تجاه الاعتراف. والجواب سهل: إن ممارسة الصداقة تلتقي مع ممارسة الشجاعة لكونهما معًا فضيلتين، وإنه لا يصح أن نسمح بترك فضيلة ما غير نشطة. هكذا، وبطريقة معينة، يكون سينيك قد عكس عدم حاجة الإنسان الحكيم إلى معرفة حقيقية لقيمة الصداقة، ذلك أن الإنسان الحكيم لا يحتاج إلى أصدقاء ليستطيب فحسب طبيعة الصداقة كليًا ولو عبر الترفع عنها. مرة أخرى، يحصل التمييز

---

(116) Ibid., pp. 269-270.

كله هنا: يمكنه الاستغناء عن الصداقة، إلا أنه لا يرغب في هذا، لأن إرادته، على العكس، تكمن في ممارسة الصداقة.

كذلك هو الشأن بالنسبة إلى الإنسان الشجاع: فلأنه يعرف قيمة الاعتراف، ولا يخضع له، فهو يستطيب غير المزوّر منه، الذي يندرج ضمن تجارة خالصة بين البشر. وكما الإنسان الحكيم الذي يعتبر الانهمام بالذات غير منفصل عن الانهمام العمومي، يندمج الإنسان الشجاع في براديغم الاعتراف، على اعتبار أنه يشارك بطريقة كاملة - بل مثالية - في التمرين الاجتماعي. «إن الإنسان الحكيم على الرغم من أنه يكتفي بذاته، إلا أنه يرغب في صديق ما فحسب كي يمارس صداقته، حتى لا تبقى هذه الفضيلة العظيمة غير نشطة، وليس للهدف نفسه الذي تحدث عنه أبيقور[117] في الرسالة التالية: «كي يجد إنسانًا يجالسه عندما يكون مريضًا، ويحمل إليه النجدة إذا ما تم سجنه، وكلما طاله عوز الموارد»، لكن ليجد هو بدوره إنسانًا يجالسه عندما يكون مريضًا، حتى يحرره شخصيًا عندما يقع سجينًا عند الأعداء. إن من يفكر لمصلحة نفسه، وللسبب نفسه، ويلتزم الصداقة، فإنما هو إنسان سيئ التفكير، وسرعان ما ينتهي كما بدأ: لقد ضمن صديقًا منذورًا يمنحه دعمًا ضد السجن، لكن ما إن يسمع الصخب الذي تحدثه الأصفاد يتخلى عنه»[118].

لهذا السبب عليه أن يظل مهتمًا بإدانة جميع أشكال محاكاة الاعتراف. وإن انخراطه في نظام الاعتراف إذًا شيء ضروري. ولو أنه تخلص أكثر من الاعتراف، ما كان له ليمارس إدانة المظالم المفيدة للمجموع، بينما لو أنه، على

---

(117) أبيقور (341-270 ق.م) فيلسوف يوناني قديم، وصاحب مدرسة فلسفية سميت باسمه (الأبيقوريّة). يرى أبيقور أن غاية الفلسفة الوصول إلى الحياة السعيدة والمطمئنة، ولها خاصيتان: Ataraxia وتعني الطمأنينة والسلام والتخلص من الخوف، وAponia وتعني غياب الألم والاكتفاء الذاتي محاطًا بالأصدقاء. فاللذة هي وحدها الخير الأسمى، والألم هو وحده الشر الأقصى. قال أبيقور إن السعادة والألم هما مقياس الخير والشر، وإن الموت هو نهاية الجسد والروح ولهذا لا ينبغي أن نرهبه، وإن الآلهة لا تكافئ أو تعاقب البشر، وإن الكون لانهائي وأبدي... (المحرر)

(118) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre IX, Trad. de M.-A. Jourdan-Gueyer (Paris: GF-Flammarion, 1992), pp. 57-61, dans: *L'Amitié*, Textes choisis et présentés par Dimitri El Murr, collec. Corpus (Paris: GF-Flammarion, 2001), p. 148.

العكس، اندرج في براديغم الاعتراف، سيكون في إمكانه أن يبحث كيف يضم من جديد عالم العمل إلى إبيستمولوجيا الشجاعة. وهكذا سيكون، من دون شك، من الأوائل الذين يسبرون غور تضليل عالم العمل، لأنه من السهل «بهذه الطريقة الجديدة في مخاطبة المستخدمين إيجاد حدود أشكال الاعتراف التي وُصفت من قَبلُ بالأيديولوجية والحاملة لقدرة ضابطة. وبالنظر إلى هذا المثال، لا يسع المرء إلا أن يشك في أن الانتقال إلى الاعتراف يعمل في المقام الأول على إيجاد علاقة جديدة بالذات التي تدفع إلى تحمّل أعباء العمل المتنامية بطريقة إرادية: إن المرونة وتحرير العمل اللذين يصاحبان التحولات النيوليبرالية للرأسمالية يشترطان قدرات تحوّل الذات نفسها إلى سلعة لغايات إنتاجية، والتي تساهم بالضبط التسمية القيمية للـ «التشغيل الذاتي» في خلقها»[119].

إن في عالم العمل هذا إذًا، يتم تنفيذ سوق الهوية، الأكثر سخرية ومن دون شك الأكثر انحرافًا. إذ يأخذ ملامح التفرد والاعتراف بينما هو ينتج فردانية تعطب وتقرض الأفراد الذين يلجونه. وبالنسبة إلى أكسيل هونيت، لا ينتج عالم العمل إلا اعترافات رمزية، على اعتبار أنها فاقدة ميزة المادية، إذ ليس هناك من اعتراف من دون إنتاج فعلي لمعطيات مادية، ولأن الاعتراف لا يصل وحيدًا، وإنما تعمل الليبرالية على تعريته وتحويله إلى شأن نظري أو تقريري، ولن يكون إجرائيًا البتة، أي مصحوبًا بمواقف تلائم أنواع السلوك التي تُترجم فعليًا القيمة التي تُعبِّر عنها[120]. «إن شكلًا جديدًا من الاعتراف الاجتماعي لا يصبح ذا صدقية إلا إذا كان عقلانيًا على المستوى التقويمي فحسب، لكن أيضًا عندما ينصف، إضافة إلى ذلك، القيمة نفسها على المستوى المادي؛ بمعنى آخر، إن شيئًا ما في العالم المادي للأفعال المؤسسية أو في أنماط التصرف يجب أن يتغير حتى يقتنع المخاطب فعلاً بأنه معترف به بطريقة جديدة». إن هذا المكون المادي يمثل الفرق كله بين الاعتراف المزور والاعتراف الحقيقي، وإنه إطار أساس من أجل استكشاف التقدير الشخصي والاجتماعي.

---

(119) Honneth, p. 270.

(120) Ibid., p. 271.

يستحسن إذًا، من أجل الحفاظ على حيوية شروط الاعتراف، أن نندرج ضمن إبيستمولوجيا الشجاعة، نظرًا إلى كونها القابلة وحدها أن تفضح عملية التشكيك في تلك الشروط من جهة، وأن تميّز تلك التي لا تشكيك فيها من جهة أخرى. أيضًا، يُستحسن أكثر، إذا كنا نريد العيش في مدينة لا تتنكر للأفراد الذين أسسوها، أن نعيد تقويم إشكالية عالم العمل، على اعتبار أن هناك ميزان قوى جديدًا ينشط، وحيث يتم تلبيس المبادئ الديمقراطية الموثوق بها. وكما كتب أكسيل هونيت: «ليست التوترات الحاصلة بين النظام والعالم المعيش هي التي يجب أن تكون مركزية، وإنما الأسباب الاجتماعية المسؤولة عن الخرق المنظم لشروط الاعتراف، وأنه يجب على احتراس التشخيص التاريخي أن ينتقل من تحرر الأنظمة في اتجاه تشويه العلاقات الاجتماعية للاعتراف وتقهقرها. [...] وهو ما سيؤدي، بحسب هبرماس، إلى إعادة تقويم الدور الذي يمكن أن تضطلع به تجربة العمل في الإطار التصنيفي لـ «نظرية» نقدية ما»[121].

يرى أكسيل هونيت في الواقع أن ثمة مكانًا ما تتبارز فيه خصوصًا الغايات الأخلاقية مع السياسة، وهذا المكان هو عالم العمل حيث الهوة بين المبادئ والممارسات الديمقراطية جلية بلا أدنى شك. بهذا المعنى، لا تعادل مساءلة العلاقات الاجتماعية في عالم العمل إنجاز تحليل سوسيولوجي عن عالم العمل. تتوافر سوسيولوجيا العمل هذه، أو بالأحرى هذه «الفلسفة الاجتماعية»، على علاقات تضمينية كبرى متعلقة بتذوتن الفرد، كما هو الحال تمامًا في العلوم السياسية، على اعتبار أن عالم العمل يمثل ذلك الفضاء العمومي الذي يتفاعل مع باقي الفضاءات العمومية الأخرى. ونظرًا إلى عدم وجود ظهور أو اعتراف اجتماعي من دون نتيجة مباشرة وسلبية على عالم السياسة، فإن سوء التقدير الاجتماعي يتبعه دومًا سوء التقدير السياسي، أي بمعنى آخر، نبذ «إرادة المواطنة». «ولقد أورد أكسيل هونيت جملة لآدم سميث تفسر هذا بوضوح: «أن تظهر في العلن من دون أن تشعر بالخجل». والحق أن هذه الصيغة تؤكد أن المواطنين في حاجة إلى أشكال مختلفة من

(121) Ibid., p. 194.

الاعتراف الاجتماعي حتى يتمكنوا من المساهمة في التشكيل الديمقراطي للإرادة»، وحتى يخلصوا إلى نتيجة مفادها أنه، إضافة إلى ضرورة وجود فضاءات عمومية للمداولات، لا بد من فضاءات عمومية أخرى يشتغل فيها براديغم الاعتراف. مرة أخرى، فإن عالية براديغم التواصل وسافلته، ، كما فكر به هبرماس، موجودان في براديغم الاعتراف كما أقره أكسيل هونيت؛ إذ ليس من بديل لضمان جدلية فاضلة بينهما إلا إذا أدرجناهما معًا في إبيستمولوجيا الشجاعة، أي في ذلك الإطار - حيث اعتمادًا على ممارسة القول الحقيقي الحر - تثبت الأخلاق والسياسة مصائرها. «هكذا، يفترض الفضاء العمومي الديمقراطي وفرة من البنيات المعيارية التي لا تمثل شروط المشاركة الديمقراطية إلا إذا اجتمعت. شروط الاعتراف هذه تشكل ثقلًا موازنًا للفضاء العمومي، على اعتبار أن سياقات التجارب وفضاءات الاعتراف الثقافية غالبًا ما تكون خاصة، على عكس شمولية الفضاء العمومي الديمقراطي. يمكننا القول إذًا إن المفهوم المتعلق بمفهوم الفضاء العمومي الديمقراطي هو مفهوم العلاقات الاجتماعية التفاعلية، حيث يكتسب المواطنون ويختبرون كل شكل من أشكال الاعتراف الضروري ليظهروا أمام العموم من دون حرج... في العلاقات الخاصة، والعلاقات في داخل المنشأة ، وفي علاقات العمل، يجرّب الأفراد أشكال الاعتراف الاجتماعي الضرورية التي تسمح لهم بالمشاركة في الحياة الديمقراطية»[122].

إن إبيستمولوجيا الشجاعة كبراديغم يجمع بين براديغمَي التواصل والاعتراف تبدو ضرورية من حيث إن النضال من أجل العدالة أو ضد الاستخفاف الاجتماعي يتنكر في مظهر قَسَم يؤديه المواطنون في الأنظمة الرأسمالية التي تمسخ المثل الأعلى المؤسس للجمهوريات الديمقراطية: إننا في حالة حرب بيد أن السلم هو الظاهر. من هنا يأتي مطلب الشجاعة الذي يدرك، من دون شك وبمنتهى الحدسية، وجود الحرب تحت سطح السلم المزيف، وكذلك يأتي مطلب الشرط النيتشوي، لنتذكر أن السلم نفسه لم

(122) Ibid., p. 175.

يكن قط مجرد استراحة. بهذا المعنى، لا تنام الديمقراطية أبدًا، ولا تتوقف آليات تحول أو تلبيس المبادئ الأكثر صرامة أبدًا. وكذلك تكلم زرادشت إلى تلامذته: «ابحثوا لكم عن عدو وانخرطوا في حربكم، حاربوا من أجل أفكاركم، وإذا ما انهارت فكرتكم، دعوا صدقكم في الأقل ينشد النصر. أحبوا السلم كما لو أنه سبيل إلى حروب جديدة [...] إني لا أنصحكم بالعمل وإنما بالكفاح، ولا أنصحكم بالسلم وإنما بالنصر، وليكن عملكم كفاحًا وليكن سلمكم نصرًا! إذ لا يمكننا أن نلزم الصمت ونستطيب السلم إلا إذا كان في حوزتنا قوس ونبال. [...] ولقد أنجزت الحرب والشجاعة أمورًا عظيمة أكثر مما أنجز حب القريب»[123]. بهذا المعنى، فإن واجب الشجعان أن يُبقوا السلم في حالة اليقظة، وأن يتحققوا أن من وراء السلم المعلن هناك حرب الجبناء والأنذال السوداء التي لم تبدأ بعد، وإنه لا بد من الكفاح إن هي حصلت.

الشجاعة أو تجربة الإنكار

يضفي فلاديمير جانكيليفيتش، من جانبه، على مفهوم الاعتراف اختبارًا آخرًا يستدعي أن يكون المرء شجاعًا من دون شك. فهو يرى أن ليس هناك من اعتراف حقيقي غير ذلك الذي خَبِر المرور عبر عدم الاعتراف. بهذا المعنى، فإن الزمن وهو أول الأشياء التي نتنكر لها، يشكل «بُعدَ الاعتراف» على اعتبار أنه يلزم بعض الوقت حتى يتم «الاعتراف بمن تم تجاهلهم إلى حين»، لأن الاعتراف الحقيقي لا يغمر في النهاية إلا القدامى الذين تم التنكر لهم. وكأنما هناك شيء ما غير قابل للانضغاط في الاعتراف، إذ هو الزمن الذي لا يمكننا إلغاؤه، لأن من شأن استبعاده أن يُفقد الاعتراف طبيعته الحقيقية، ومن ثم يحصل رفض تجربة الشجاعة التي تفترضها. لهذا السبب، يتحول الاعتراف إلى تدريب على الشجاعة، لأنه يجب أن نعيش ألم التنكر لشخصنا كي نحصل على بهجة الاعتراف بنا.

---

(123) F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. révisée de G. Bianquis (Paris: GF-Flammarion, 1996), pp. 85-86; «De la guerre et des guerriers», dans: *La Paix*, Textes choisis et présentés par Mai Lequan, collec. Corpus (Paris: GF-Flammarion, 1998), pp. 81-82.

«إن زمن هذا الإصلاح [...] هو زمن غير مرتد (لا رجعة فيه): إن الندم يمحو، بمعنى أنه يحوّل الخطأ كما لو أنه لم يُقترَف قط (كأنه لم يكن، أي باطلًا)، لكنه لا يُعدم حقيقة أن الخطأ قد اقتُرف في يوم ما، هو لا يلغي حقيقة اقتراف الخطأ نفسها: إن الخطأ الباطل الآن لا يعني أنه خطأ لم يحصل قط»[124]. كذلك هو الشأن بالنسبة إلى الإنكار، فلا يغيب الإنكار لمجرد حصول الاعتراف أخيرًا، وإنما يظل يشكل دومًا عمقه الأسود، أو زينته المظلمة التي يبسط عليها نوره. لهذا السبب، لا يتماثل الاعتراف أبدًا بالغبطة أو بالبهجة العارمة، وإنما يظل يمثل يقظة التنكر النشطـــة، أو بالأحرى الضمير الواعي بثمن الاعتراف الذي لا يحصل أبدًا من دون جهد. فوحده الإنسان الشجاع يمكنه الولوج إلى الاعتراف الحقيقي، وتذوّق طعم العتبة التي تفصله عن الإنكار. ويضيف جانكيليفيتش «إن من لم يجرب قط إنكار الآخرين له، لا يمكنه أن يستسيغ نشوة الاعتراف، ولن يكون موضوع اعتراف إلا إذا خضع لفترة تدريب، ولو قصيرة، في مطهر الإنكار»[125]، لأنه لا يمكن لأخلاقيات الشجاعة أن تتجرد من مطهر الإنكار إلا إذا كانت تبحث عن اعتراف لن يكون إلا معقولًا على الأرجح، وبالتالي لا يلائم رهان ممارسة قول الحقيقة عارية خالصة.

الشجاعة أو وعي لاتبادلية الحق والقانون

تتميز إبيستمولوجيا الشجاعة بأنها ذات طبيعة أدبية، بل هوغولية (نسبة إلى فيكتور هوغو)، وبأنها التي تربط ممارسة قول الحقيقة الخالصة بلحظة المرور إلى الفعل، وهو ما يمفصل براديغمات التواصل والاعتراف. إنها أسلبة (وحدة أسلوبية) بلا تزوير، لكونها إجراءات للظهورية. وهي أدبية، لأنها تنتج نصًا فرديًا وجماعيًا قابلًا لأن يكون محاكاة بالنسبة إلى آخرين، محدِثةً بصورة غير قابلة للتعويض، قطيعة وحدَهُ الفعل الشعري يتقن صنعها. وهي هوغولية

---

(124) Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien, tome II: La Méconnaissance. Le Malentendu,* collec. Points (Paris: Seuil, 1980), p. 117.

(125) Ibid., pp. 118-119.

أخيرًا، على اعتبار أن هوغو تميز خرافي للأدب والحياة، مبدع سيرة القرون والبؤساء، وهو كذلك خطيب رائع في المنبر العمومي، وبرلماني غير مهني يقف عند تخوم السياسة والأخلاق، وأكثر قربًا من روح الديمقراطية وعقلها. إنه وجه آخر لسقراط لكن بنباهة أكثر، وقد تمرس أكثر على حقارة الإنسان الإجرامية. لم يتعرض لحكم بالإعدام، لكن ممارسة قول الحقيقة الخالصة ستقوده إلى المنفى، ومن عمق المنفى، ستبقى كلمته تحمل وتترجم الانهمام بالذات وبالآخرين، وهذا الانهمام العمومي أكثر من ذاك الاهتمام العام. وحري بالتذكير، كتب أراغون، أن هوغو كان أيضًا «مهربًا للحرية» من خلال الأفعال والأقوال. بهذا المعنى، فإنه لم يكن «قضية تخص الأقلية في هذا البلد، وإنما قضية الجميع»[126]، لأنه هو من يصوغ المغامرة الديمقراطية في شكل تمرين حذر وخالد لمصير القيم الجمهورية، وهو الذي يتوافر على حدس أنواع الإفساد الممكنة أو عملية تسخير الفضائل، وهو الذي يسهر - خصوصًا عبر قوله الأدبي والشعري الحقيقي - على إدانتها، وبالتالي إعادة تركيبها. تبرهن الشجاعة بجد عن هذه الهوة ما بين المبادئ والممارسات، وكذلك تدينها، ولو كلفها ذلك حياتها أو استقرارها، لا لاستثنائية هذه الهوة، لكن لأنها شأن أكثر من عادي، ومشترك ديمقراطيًا، على اعتبار أن المغامرة الديمقراطية هي بطبيعتها نسق متبدد (متدهور حتمًا)، وكما أقر توكفيل[127]، فإن المبادئ الديمقراطية تمنح دومًا ممارسات سيئة وتترك آثارًا منحرفة أخرى، حيث يمكن أن ننعت هذا الصراع ضد التبدد الديمقراطي بالشجاع؛ إذ يلزم المرء صحيح الشجاعة حتى يتسنى له مواجهة هذه الظواهر الجوهرية وشبه اللازمة. والحق

(126) Victor Hugo, *Le Droit et la loi et autres textes citoyens*, collec. 10/18, Préface de Jean-Claude Zylbertsein (Paris: UGE, 2002), p. 9.

(127) ألكسيس دو توكفيل (Alexis-Henri-Charles Clérel, comte de Tocqueville) (1805–1859) مؤرخ ومنظّر وكاتب سياسي فرنسي. ولعله من الممهدين لعلم الاجتماع بحسب ريمون آرون وريمون بودون. اهتم بالسياسة في بعدها التاريخي، وعُرف بتحليلاته عن الثورة الفرنسية وعن الديمقراطية في أميركا وفي الغرب عمومًا. أشهر آثاره: **في الديمقراطية الأميركية** (1835–1840)، و**النظام القديم والثورة** (1856). كان لكتاباته أثر قوي في الليبرالية وفي الفكر السياسي الغربي عمومًا بالأهمية نفسها التي كانت لهوبز ومونتسكيو وروسو. (المحرر)

أن العميد كاربونييه[128] استوعب جيدًا فضل هوغو الكبير الذي يقضي بأن لا ننخدع بالطبيعة الحقيقية للحقوق غير المتماثلة مع محاكاتها الشرعانية. «إن الكاتب الكبير لم يُماهِ الحق مع أصوله الشكلية، وإنما كان يدرك بوضوح تلك الأصول الحقيقية للحق من وراء النصوص»، ولنا أن نستشهد بخطاب عام 1875: «إن هذا الإحساس هو صوان (غرانيت) الوعي الإنساني، وأما الحق، فهو الصخرة التي تنهزم وتتكسر عندها أنواع المظالم والنفاق كلها، والنيات كلها والقوانين والحكومات السيئة»[129]، وباختصار، إنه يوتوبيا الحق وليس يوتوبيا القانون والحكومة، وليس حتى يوتوبيا الفاعل السياسي، لأن الحق، بالنسبة إلى هوغو، هو بالتأكيد ذلك المكان الذي تتصالح عنده الأخلاقيات مع الحقل السياسي.

«يمكن أن نختزل الفصاحة الإنسانية كلها في مجالس نواب الشعوب كلها والأزمان كلها كالآتي: تنازع الحق ضد القانون»[130]. هكذا، أُسس نص هوغو المهم لعام 1875؛ إذ إن الديمقراطية تتماسك بفضل هذا النزاع وتسعى لإبعاده في الوقت نفسه. والحال أنه ما دامت لم تجد (الديمقراطية) حلًا لهذا النزاع، فإن من واجب الديمقراطيين أن يشهّروا به (النزاع)، بمعنى آخر، أن يعيشوه ويضمّنوه معنى النقاش الديمقراطي. بهذا المعنى، على المداولة العمومية أن تندرج دومًا ضمن إطار كهذا، لأنها تقوم على البراديغم الذي يشكله نزاع الحق والقانون، وتاليًا فإن رهان ممارسة قول الحقيقة الخالصة يخص رفع الخديعة التي تقضي بتمرير القانون كما لو أنه الحق، والقانوني كما لو أنه المشروع، والقوة كما لو أنها المعيار. ثم إن تشهيرًا كهذا يكون مركبًا،

(128) جان كاربونييه (1908-2003) رجل قانون فرنسي وأستاذ للقانون الخاص ومتخصص في القانون المدني. عُرف منذ زمن الاحتلال النازي بمقارباته المستقلة والنقدية وبمؤلفاته الحقوقية ومشروعات القوانين التي قدمها لإصلاح قوانين الأحوال الشخصية في فرنسا. كان من ناشري سوسيولوجيا الحقوق والقانون كمقاربة مكملة ومفيدة لفهم القانون الوضعي. وكان أيضًا من المنظّرين للمبادئ الحقوقية يبحث عن معيار للتمييز بين الأخلاق والقانون، أو بين الحق والقانون. (المحرر)

(129) ذُكر في: Jean-Claude Zylberstein, in: Hugo, *Le Droit*, pp. 11-12.

(130) Ibid., p. 15.

على اعتبار أن القانون ليس هو النقيض الحقيقي للحق، وإنما صيغته الشكلية لا غير. بهذا المعنى، لا يواجه ممارس القول الحقيقي الصريح الكذب السياسي أو العمومي - الأمر الذي قد يكون في النهاية سهلًا نسبيًا - لكنه يواجه ما يبدو أنه الحقيقي، واللغة التي توهم بالحقيقية، والكلمة التي تتقمص المظهر الديمقراطي. وكما صرح فيكتور هوغو، فإن «الحق والقانون يشكلان قوتين يحصل النظام من توافقهما، ومن تصارعهما تنتج الكوارث. فبينما الحق ينطق ويوصي بحقائق من أعلى، فإن القانون يجيب من عمق الوقائع؛ وفيما يتحرك الحق مع ما هو عادل كله، يتحرك القانون مع الممكن، لأن الحق شأن إلهي فيما القانون شأن وضعي. وبهذا تكون الحرية هي الحق، ويكون المجتمع هو القانون. هما منبران اثنان إذًا: منبر يضم أصحاب الفكرة، ومنبر آخر يجمع أصحاب الفعل؛ الأول يمثل المطلق، فيما الثاني يمثل النسبي، ومن بين المنبرين يكون المنبر الأول ضروريًا فيما المنبر الثاني نافعًا. وبالمرور من المنبر الأول إلى الثاني يحدث تقلب الضمائر. [...] إن القانون يتفرع من الحق، لكن كما يسيل النهر من النبع وقد قبل بالمنعرجات وأشكال تلوث الضفاف كلها. وغالبًا ما يناقض المبدأ القاعدة، وتخون النتيجة اللازمة المبدأ؛ وغالبًا ما لا يخضع الفعل للسبب؛ هكذا هو الشرط الإنساني الحتمي»[131]، بل أكثر من هذا، كذلك هو الشرط الديمقراطي الحتمي الذي يكرس الإنسان الديمقراطي (homo democraticus).

إن قياس البون الفاصل وانعدام التبادلية بين الحق والقانون هو من مهمة الشاعر، أو الإنسان الذي يمارس قول الحقيقة الصريحة، أو الإنسان الشجاع. وهو بون كبير يختلط أحيانًا بنظام الممارسة، الأمر الذي يقوي الشعور باليأس. «إن الشيء الذي نتقاضى بواسطته هو القانون، أما العدالة فهي الحق». ثم إن المغامرة الديمقراطية ترسخ جيدًا مصير هذا الوعي الذي يمارس قول الحقيقة، ذلك الوعي الذي لن يتخلى أبدًا عن أن يواجه ظاهر القانون مع أسس الحق. وقد يكون هذا مسمى آخر للوعي الأخلاقي، ذلك الوعي الذي كان هوغو يحب

---

(131) Ibid., pp. 17-18.

استدعاءه دائمًا؛ والذي لا يضعف أبدًا، ولو كان محمومًا. إنها الديمقراطية أو تاريخ «المواجهة المستمرة والأبدية التي يصنعها البشر بين القانون والحق الذي هو الأصل في البشر»[132]، إنها الديمقراطية أو نظام الحكم الذي يجعل من هذه المواجهة سلوكه السياسي، تمامًا كما قدَر هوغو الأدبي الذي يرتسم في الحركة ذاتها: «رحمة بي، لا تفقدوا الشجاعة! أما في ما يخصني فلن أتعب أبدًا، وإن ما كتبته كله في كتبي وما أكدته عبر أفعالي [...] في الجمعية الوطنية الفرنسية أو عبر النافذة المهشمة لميدان الباريكاد (المتاريس) في بروكسيل، سأؤكده، وسأكتبه، وسأقوله من غير انقطاع: عليكم أن تتحابوا، أن تتحابوا، أن تتحابوا! وليكن الأشقياء أصل شقاء السعداء؛ فالأنانية الاجتماعية بداية القبر، هل نرغب في الحياة؟ فدعونا إذًا نؤلف بين قلوبنا، ولنكن الجنس الإنساني الشامل، لنتقدم نحو الأمام، وننسحب من الخلف [...] لنساعد، ونحم، ونجلب النجدة، ونعترف بالخطأ العمومي ونعمل على تصحيحه. [...] إن من حق الضعفاء كلهم يتألف واجب الأقوياء كلهم»[133]. إننا لا نرى في هذا التصريح الهوغولي أي غنائية رومانسية أو أي تفاؤل ساذج. بل على العكس، فإن هذا التصريح هو تعهد بالشرف، وقد أكد هوغو من خلاله أولًا على التطابق - وهو أساسي أخلاقيًا - بين قوله وفعله، وبين روحه الجماعية (ethos) وعقله الكلي (logos). إنه كتب ما اقترفه كله بالملموس، وكذلك أكده بقول وجهه إلى الجميع. فهو لم يجزئ مناطق الشجاعة، ولم يتصرف بطريقة مغايرة من مكان إلى آخر، بل جعل باستمرار من هذا الفعل والقول مادة أدبه بالذات، وأخيرًا دعوة إلى الحب. ليس بمعنى الحب تجاه المرأة، لكن بمعنى المحبة (agapè)، أي ما يشكل كله خميرة المجتمع الإنساني، وباختصار، المسمى الآخر للانهمام بالذات وبذوات الآخرين، أي الانهمام العمومي. «هل نرغب في الحياة؟ فدعونا إذًا نؤلف بين قلوبنا» أو تعالوا إلى الشجاعة المشتركة. أخيرًا، يأتي آخر فصل من التعهد بالالتزام، فلنجعل من افتداء الخطأ العمومي والخطأ الديمقراطي نفسه أرضية للتفاهم، أو، مرة أخرى، لنجعل من مواجهة الحق

(132) Ibid., p. 19.

(133) Ibid., pp. 44-45.

والقانون ونزاعهما الطريق السياسي للتجمع الإنساني؛ فبهذه الطريقة لن يظل الحق خدعة، بل على العكس سيشكل عزاء الضعفاء، وإن فيكتور هوغو يعلم كم أننا لسنا في مأمن من الخطر لتنقصنا الشجاعة.

هكذا يتقاسم الكاتب مع قائل الحقيقة الخالصة قدره الشجاع، إذ إنه يشكل العمق الخفي للفعل السياسي والأخلاقي، وهو نوع من الأنا العليا المتجسدة، غير الشرسة، لكن الخيالية بعض الشيء. إنها إخضاع الوعي الأخلاقي لأسلوب موحّد (أسلبة). وحده الكاتب يشكل شعب الكلام، وحيث تختلط إذًا وظيفة ممارسة قول الحقيقة بالوظيفة الأدبية عند هوغو: «لا نقوم بثورات من خلال أسلوب سيئ». «ولأن هناك كتابًا كبارًا، فقد أفلح جوفينال[134] في تطهير روما، ودانتي[135] في إخصاب فلورنسا»[136]، لأن الأدب يعقد ميثاقًا ذا امتياز مع السياسة في مجال الديمقراطية: إنه ميثاق الوعي، وإنه يشكل مرصدًا للاستراتيجية العمومية؛ إذ إن أمة متعلمة هي بالضرورة ثورية، لأنها تسأل عن عدم تبادلية الحق والقانون تلك، ولا تكتفي بهذا، حيث إن بإمكان الديمقراطية، في نسختها ذات النسق غير المرتب، أن تمنح لترابط الأدب غير المُختَرق والسياسة مجاله الأكثر موثوقية للتجريب. ولكونه واعيًا بذلك الميثاق الخفي، المنسي أحيانًا والسري في أحيان أخرى، بين الأدب والسياسة، فإن الإنسان الشجاع يؤسس فعله، ويسترجع ما ينقصه من قوة ليشيد أملًا للجميع، لأن

---

(134) جوفينال (باللاتينية: Decimus Iunius Juvenalis)، شاعر لاتيني ساخر هجائي عاش في أواخر القرن الأول ومطلع القرن الثاني للميلاد. اشتهر بمجموعاته الشعرية المجموعة في كتاب واحد باسم **الأهاجي** (*Les Satires*). وباستثناء هذه المجموعات الشعرية، فإن المعلومات عن سيرته نادرة. (المحرر)

(135) دانتي أليغييري (Dante Alighieri) (1265-1321) ويعرف عادة باسم دانتي. شاعر إيطالي من فلورنسا. يُعتبر أعظم أعماله **الكوميديا الإلهية** (المكونة من ثلاثة أقسام: الجحيم، المطهر والفردوس) البيان الأدبي الأعظم الذي أنتجته أوروبا في أثناء العصور الوسطى، وقاعدة اللغة الإيطالية الحديثة. فهو واحد من الأعمال الرئيسة لعملية الانتقال من العصور الوسطى إلى عصر النهضة. وتعتبر تحفة من الأدب الإيطالي وواحدة من قمم الآداب العالمية. ويسمى دانتي أيضًا «أبو اللغة» الإيطالية. (المحرر)

(136) Victor Hugo, *Combats politiques et humanitaires. Anthologie et commentaires*, Choix de textes, préface et dossier thématique par Gérard Gengembre, Pocket Classiques; 6254 (Paris: Pocket, 2002), «Aux rédacteurs du rappel, discours du 31 octobre 1871», p. 236.

الانهمام العمومي هو، من دون شك، تجربة دنيوية للأمل، وهو، بالتأكيد، وجه حقيقي ملموس، وبارقة سابقة، لكنه يشكل مسبقًا عناية إلهية. ثم إن الانهمام العمومي نفسه هو الدليل على أن الأمل ليس فحسب شغفًا غير ملائم يجب أن نتخلص منه على غرار ما فعلنا مع الخشية. ولأن في الأمل شيئًا من عمق أنموذج أخلاقي للعقل، يعظ هوغو بفاعلية الأمل، خصوصًا ميزته الخلقية، وليس تمامًا خاصيته الطوباوية، وإنما ميزته الإرادية، لأن الأمل علامة يقين على إرادة قيد الاشتغال، وهو السبب في كونه أخلاقيًا، وإلا ما الجدوى من الأمل ما دامت الأحداث لا ترحم أبدًا، وما دام الجميع يتآمر على الأمل. أما الإنسان القائل للحقيقة الحرة، فهو يدعو إلى الأمل، لأنه يدافع عن سيادة الإنسان على نفسه، ليس السيادة التي تتحرر من الواجبات الأخلاقية، وإنما تلك التي تفكر فيها. «لقد أخلف الجنس البشري منذ ستة آلاف سنة الموعد مع الحضارة مرات كثيرة، [...] لأنه يعتمد قانونًا مهيمنًا. [...] في الدرجة الأولى: الصحراء، الدرجة الثانية: التوحش، الدرجة الثالثة: البربرية، الدرجة الرابعة: الوثنية، الدرجة الخامسة: الملكية، الدرجة السادسة: التطفل»[137]. بالتأكيد إن هناك تطورًا، لكن تبينوا أن وصف المسار الحضاري يتم من دون مجاملة. فمن يدري أين نوجد؟ ومن يدري هل هذه الدرجات الست لا تشكل تثفيل (ترسّب) الحضارة نفسها؟

إن مرتجى ممارسة قول الحقيقة لهو مفارقة، على اعتبار أنه لا يبهج الإنسان الشجاع. ولا يتعلق الأمر بقبول مغتبط أمام الوقائع ولا بتجلد رواقي بالكاد يوافق العصر، لأن مرتجى الإنسان الشجاع هو مرتجى إنسان منفي، إنه مرتجى من داخل الحزن، لكنه لا يخضع للعدمية، مرتجى يرفض الوقاحة بالمطلق لا الابتهاج، وهو مرتجى يقهر اليأس، وربما هو ذا الابتهاج بالفعل؟ لهذا السبب كتب هوغو: «إن من كتب هذا كان سعيدًا وحزينًا في خلال تسعة عشر عامًا؛ ابتهاجًا بنفسه وحزينًا على الآخرين: ابتهاجًا لإحساسه بالاستقامة، وحزينًا على الجريمة ذات الامتداد اللامتناهي، وهي جريمة متنقلة من نفس

(137) Ibid., p. 249.

إلى أخرى، تستحوذ على الشعور العام، لتنتهي بأن تسمى تحقيق المصالح. ولكم كان ناقمًا على هذا الشقاء الوطني الذي كان يُنعت برخاء الإمبراطورية، ومنكسرًا بسببه. إن أفراح العربدة هي بؤس في النهاية. والرخاء هو تلميع لحزمة جرائم، يكذب ويحضن كارثة. [...] كذلك كانت آلام الإنسان المنفي، وإنها آلام مثقلة بالواجبات. لقد كان يتحسس المستقبل، ويندد في زخم الأفراح المذهلة باقتراب الكوارث، وكان يستمع لخطو الوقائع التي يتغاضى السعداء عن سماعها. [...] إنه الشعور بالخزي، وإنها فرنسا التي ماتت. أما اليوم، فإن فرنسا تتقيأ خزيها، وستعيش»[138]. إنه مرتجى أولئك الذين يعلمون حين يجهل الآخرون، ويحدسون كلما أصاب العمى الآخرون، وإنهم دعاة كلمة لا يرغب أحد في سماعها، تمامًا كما أصحاب الكهوف لا يرغبون في رؤية النور. وكما الملاك جبرائيل، الملاك المزهو بالألوان حيث لا يفلح جناحه المظلم في إخفاء الجناح المضيء، يعلن الإنسان الشجاع عبر قوله المرتبك عن التتمة، ولو من مكانه البعيد، هو الذي، من منفاه، يعلم حقيقة طبيعة الحدث.

هل هي نهاية النزاع بين الحق والقانون؟ لو كانت كذلك، لكان ذلك نهاية البؤس المعنوي والجسدي، وليس المعاناة، كما يشير هوغو، لأن في هذه يسكن قدَر الإنسان. ولأنه ليس بإمكان حتى السلطة الأخلاقية العمومية أن تداوي آلام الأنفس وآلام البشر، وإن كان في مقدورها، في الأقل، أن تقف ضد بؤس الإنسان الذي يعتبر منجز الجماعة بحسب رأي الكاتب. والحال أن البؤس علامة على إفلاس الجمهورية، وانتصار القانون على الحق، والأغنياء على الضعفاء. «لتعلموا، أيها السادة، أنني لست ممن يظنون أن بإمكانهم إزاحة المعاناة عن هذا العالم، لأن المعاناة قانون إلهي، لكنني ممن يفكرون ويؤكدون أن بإمكانهم أن يقضوا على البؤس». ويضيف فيكتور هوغو: «لاحظوا معي، سادتي، أنني لم أقل أن أخفض، أو أنقص، أو أحصر، أو أرسم حدودًا، لكني قلت أن أقضي عليه. إن البؤس مرض الذات الاجتماعية كما كان الطاعون يومًا ما مرضًا لجسم الإنسان؛ ويمكن أن يزول البؤس كما أمكن الطاعون أن يختفي.

(138) Ibid., p. 150.

أن نقضي على البؤس! نعم، إنه شيء ممكن، وإن على المشرعين والحكومات أن يفكروا في هذا باستمرار؛ إذ ما دام الممكن - في مثل هذه الأمور - لم يتم فعله، فإن الواجب لم يُنجز»[139]. إن القضاء على البؤس ومحاربته ببساطة هما مهمة الفاعل السياسي، إذ لا يهم أن يستقبل بؤس العالم كله، بقدر ما عليه أن لا يبقي شيئًا من المهمة الأخلاقية. وكما يجب عليه أن يجعل من الفعل الأخلاقي عملًا مباشرًا الآن وهنا، فإن عليه أن ينجزه بالكامل، لأن تمام الفعل واستقامته يكمنان في اكتماله الشامل، حيث لا يكون الواجب منتقصًا. وبالتالي يبذل المجتمع المستحيل من أجل إنجاز هذه المهمة. وقد صرح هوغو: «أقول إن على المجتمع أن ينفق قواه كلها، ورعايته وذكاءه وإرادته كلها كي لا تحدث مثل هذه الأشياء! أقول إن من شأن مثل هذه الأحداث في الدول المتحضرة أن تُلزم ضمير المجتمع بأسره»[140]. فهل يُفترض وجود إنسان ممارس لقول الحقيقة لينجز الفعل ويقوم بالمهمة الأخلاقية كاملة؟ لا شك في أن ههنا يشتغل عمل الاستمرارية بين الإنسان العادي والإنسان الشجاع: فبينما سيكتفي الإنسان العادي جزئيًا بالمحاولة أمام إخفاقه، ولن يعاود الكرة من جديد، فإن الإنسان الشجاع لن يتنازل على الرغم من إخفاقه، إذ سيكون هناك طبعًا إخفاق، لكن سيكون للإخفاق موضع آخر: ليس في ما لم يُنجز، لكن في قبول فكرة أن ليس هناك ما يجب إنجازه. ويسترسل هوغو متوجهًا إلى الحكام وهو يذكرهم بالمعاني الحقيقية، وبرهانات أعمالهم السياسية، لأنهم يعتقدون أنهم فعلوا، لكن لا شيء من هذا القبيل؛ لم يفعلوا شيئًا. «أيها السادة [...]، تـأتون، مؤازرين بالحرس الوطني، والجنود والقوى الحية للبلد كلها، تـأتون لدعم الدولة التي اهتزت أركانها مرة أخرى، ولم تتراجعوا أمام أي خطر، كذلك لم تترددوا في القيام بالواجبات كلها. لقد نقدتم المجتمع النظامي والحكومة المشروعة والمؤسسات والسلم العام وحتى الحضارة. لقد أنجزتم عملًا رائعًا... لكن اعلموا! فأنتم لم تنجزوا شيئًا! لم تنجزوا شيئًا، وإني ألح على هذه النقطة، ما دام النظام المادي المثبت لا يرتكز على نظام أخلاقي متين.

(139) Ibid., p. 119.

(140) Ibid., p. 120.

إنكم لم تفعلوا شيئًا ما دام الشعب يعاني ولا يزال! [...] إنكم لم تفعلوا شيئًا ما دامت المعاناة العمومية فعلًا يساعد روح الثورة»[141]. والحق أن هوغو أدرك جيدًا أن الديمقراطية لا يمكن أن تختزل في لعبة أشكال تحرر غير متبادلة، بينما الطريق التي تتبع هي: أنها تنظم تحرر بعضهم على حساب تحرر بعضهم الآخر، وتعمل على تمكين بعضهم ضد تبعية الآخرين، وهكذا، فإن أول من ينسى تنازع الحق والقانون هم الحكام أنفسهم. من هنا الحاجة إلى ممارسة قول الحقيقة التي لا تخادع أبدًا، لأنها وحدها تدرك أن لا قيمة للديمقراطية من دون شرط تنظيم هيمنة أشكال التحرر المتبادلة لا الأحادية الجانب.

إبيستمولوجيا الشجاعة:
معادلة بثلاثة مداخل: الخيال الحقيقي وجبر الضرر والقوة الهزلية[142]

إذا كان لا بد من توليف إبيستمولوجيا الشجاعة، فعلينا أن نمفصل بين ثلاثة مرتكزات أخلاقية ومعرفية، وثلاث طرائق كي نصمد أمام الواقع، وكذلك ثلاث آليات عميقة مختلفة، لكنها تحفظ كيمياءها المشتركة. ولنذكّر أن صحيح القول والممارس للقول الحقيقي الحر يتسم بطبيعة أدبية، وأنه يندرج ضمن ملكة الخيال الحقيقي. إن هذه الملكة هي عكس المتخيل، والتخيلات الصبيانية أو البربرية، وإنها الوجه المنعكس لأنا عليا مفككة أو في طريق الخسران. وعلى نقيض الهو الذي قد يستولي على السلطة، فإن الخيال الحقيقي، على العكس، يشكل قوة أولئك الذين يكتشفون الواقع ويعملون على انبثاق الحدث. إن الباشلاريين الذين يدعون أشكالًا شعرية في هذا الأمر، والذين يدركون أن المعرفة هي شأن «المصاحبة بالولادة»[143] (co-naissance) يعطون

(141) Ibid., p. 121.

(142) الخيال الحقيقي: imaginatio vera، جبر الضرر: pretium doloris، القوة الهزلية: vis comica. (المحرر)

(143) لعب على كلمتي معرفة (connaissance) ومصاحبة بالولادة (co-naissance) وفي ذلك إرجاع إلى ما كتبه كلوديل ومونييه. يقول بول كلوديل (Paul Claudel): «نحن نعرف الأشياء حين نعطيها وسيلة ممارسة فعل على «حركتنا»؛ إذ نجعلها حينذاك «مصاحبة بالولادة»، أي نحن ننتجها في علاقاتها =

الدليل على هذا الخيال العقلي والمبدع والأخلاقي. إن هذه الملكة هي التي تتصور، وتنتج الخطاطات والنماذج التي تتركز فيها المبادئ والقيم، وهي شيء ما ليس بالحصر مفهومًا، وليس له بالمرة حسية، لكنه بينهما. وقد سبق لهنري كوربان[144] (Henri Corbin) أن ربطها بالعالم التخيلي، ذلك العالم ذو التخوم بين العالم المحسوس والعالم المدرك بالعقل، والذي يهدف إلى جعل ما هو روحي محسوسًا، وإعطاء معنى روحي لما هو محسوس، إذ ليس عالم الأفكار، وإنما عالم الصور المبدئية وصور النفس هو الذي يغذي الملكة ويرعاها. تقليديًا، الشعراء هم من يتوافرون على هذا الخيال الحقيقي، إلا أن هنري كوربان بيّن لنا كذلك أن الملكة نفسها تتوافر عند الفرسان والأنبياء، أولئك الذين يكافحون من أجل عالم أفضل، وأولئك الذين يتمنونها ويتوقعونها. هي بالتحديد ملكة النفس والقلب أكثر منها ملكة العقل. وما يمثل رهان الخيال الحقيقي: أن نخترع الواقع من دون أن نتجنبه، أن نوجهه، أن نمنحه وجهة ما، أن نضفي عليه معنى ما، من دون أن نجزم به ونجمده أو نحشره في تركيبات شمولية وتوليفات غير ملائمة.

يتحول القول الحقيقي، تحت وصاية الخيال الحقيقي، إلى العكس التام للثرثرة (أو الإسهال في الكلام logorrhée)، لأن ملكة التخيّل لا تشعر بأي حاجة مرضية إلى الثرثرة كي تحظى باهتمام المستمعين، كما أنها لا تبحث كذلك عن الترفيه عنهم أو استهوائهم. إن خيالها (الفانتازيا أو التخيل النزوي) هو المسمى

= بنا» (Paul Claudel, *Art poétique: Connaissance du temps. Traité de la conaissance du monde et de soi-même. Développement de l'Eglise* (Paris: Mercure de France, 1907), p. 176.) ويقول إيمانويل مونييه إنه في موضوع الوجود الشخصي، تعني المعرفة «المصاحبة بالولادة»، أي الولادة مع، وأحيانًا كثيرة: الولادة الجديدة مع، وذلك بنتيجة جهد عنيف لقطع سلاسل الموت التي تتلبس لبوس مظاهر الحياة، يُنظر: Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*, Collec. Esprit. La Condition humaine (Paris: Éditions du Seuil, 1946), p. 524. (المحرر)

(144) هنري كوربان (1903–1978) فيلسوف ومستشرق فرنسي صبّ اهتمامه على دراسة الإسلام الإيراني وبشكل خاص الغنوصية الشيعية، فترجم أمهات الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر الدين الشيرازي مرورًا بابن عربي، وحقّقها وعلّق عليها. أسس في فرنسا قسم تاريخ إيران، وكان يهدف من وراء ذلك إلى نقل التراث العرفاني الإيراني إلى المهتمِين به في أوروبا والغرب. (المحرر)

الآخر لمحاولة التخمين الصحيح، قول الحقيقة بكل بساطة، والاقتراب أكثر من تواطؤ الفعل والقول. هوذا الرهان، من دون إفراط في دقة لا ينفع، ومن دون تكلف وفصاحة زائفة. وقد يحصل أن يجد بعضهم قسوة وصرامة في الفعل الشعري، لكن هوذا ثمن طُهره، وقيمة أسلوبه كلها، وقد نقول إنه يسيل، يسيل من النبع. إن الإنسان الشجاع يقتسم مع الإنسان الذي يمارس قول الحقيقة علاقة فلسفية تجاه اللغة، وإن هذه العلاقة هي التي تميزهما من الآخرين الذين يستخدمون اللغة للتلاعب بالآخرين، أو ملء الفراغ الذي لم يجرؤوا على مواجهته. وقد كتب جانكيليفيتش: «إن المرء، عند مواجهة الموت، لا يعلم ما يجب القيام به، بل إن تفكيره يكون بلا مادة، وإذا كانت الظلمة الحالكة التي لا توصف تمنحه حيوية، فإن الموت يجعله أبكم. [...] إننا ننظر إلى حيث لم يعد ثمة شيء يُرى، ونستمع إلى حيث لم يعد ثمة شيء يُستَمع إليه، وننتظر حيث لم يعد ثمة شيء يبعث على الأمل... أي شيء إلا الفراغ! أي شيء إلا الصمت! نحن الناجون إنما نمارس تقنية عفوية للامتلاء... إن هذا الحدث المألوف والمجهول على السواء يحدث انزعاجًا عميقًا إلى حد يبدو معه كما لو أنه ليس لآليات الوجود كلها من غاية وحيدة سوى أن تلهينا عنه، الأمر الذي دفع باسكال إلى وصف هذا التنظيم للإهمال بالإلهاء. ودومًا، بعد وقوع الحادثة، تُقبل الشرطة بسرعة على محو آثار الدم عن قارعة الطريق؛ حتى إذا مررت من المكان نفسه بعد ربع ساعة، فلن تعلم أن شخصًا ما لقي حتفه هناك: لقد حملت سيارة الإسعاف الجثة، والمرور استعاد حيويته كما لو أن شيئًا لم يحدث، والأطفال استأنفوا لعبهم على الرصيف، والحياة استمرت بخطى كبيرة لتتجاوز التوقف القصير الذي أحدثه الموت الفردي. هكذا، بسهولة ما، نتمثل فلسفة سلبية للموت، قد تكون مجرد اكتشاف بسيط لحركات وثرثرة، وعبارات ملطفة، وإطناب بالأشكال كلها التي ابتكرها الإنسان ليخفي الموت على نحو أفضل»[145].

أما بخصوص جبر الضرر (pretium doloris)، فإن ثمن الألم هو الثمن نفسه الذي نمنحه للحياة التي تستحق أن تعاش بحسب سقراط. ليس لأن الألم

---

(145) Vladimir Jankélévitch & Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, collec. Folio (Paris: Gallimard,1987), p. 199.

مرادف للموت، لكن لأن سقراط أكثر نيتشوية على عكس ما يظهر، وأنه يدرك أن الحقيقة نفسها تجربة أليمة. إن الانهمام بالذات أو المسمى الآخر لحقيقة غير قطعية قد يؤدي بالبشر إلى السيرورة كما إلى المحرقة. وعلى الرغم من هذا، لم يتمكن سقراط ولا حتى جيوردانو برونو[146] (Giordano Bruno) من التخلي عن صوغ أطروحتيهما، ليس بسبب جسارتهما، بل لأنهما يمارسان معًا قول الحقيقة الخالصة، ويبدو أن حياةً تدحض ما نعتبره صحيحًا ليست جديرة بالعيش، وأن الموت أفضل منها.

أخيرًا، هناك القدرة الهزلية، بعضهم يسميها السخرية (ironie) فيما يسميها آخرون الدعابة (humour)، لكن جانكيليفيتش يميّز بينهما. ومن المؤكد أن وجهة نظر سقراط خلطت بينهما، لكن الأهم هو ذلك الانقلاب غير المنحرف الذي تكون القدرة الهزلية مسؤولة عنه. وقد يحصل التنكر وتحصل المحاكاة، وحتى القناع في أغلب الأحيان، لكن أبدًا لا تنخرط القدرة الهزلية في انحراف أي شيء؛ إذ هي لا تفرغ المرتكزات الديمقراطية من معناها ولا تهدمها، ولكنها لا تفقد الأمل في تأكّلها؛ إذ تتلاعب بها وتلاعبها. ويحاول فن الكاريكاتور أن يكتشفها بهدف إدانتها من غير أن يتمكن من بلورتها، ليظل الابتهاج ممكنًا فحسب ويُستبعد الاستياء. هل هي سخرية أم دعابة، ما يهم في جميع الأحوال؟ «إن من يجعل السخرية والدعابة صنفين مفهوميين منفصلين، ويطالبنا باختيار أحدهما، إنما يجعلنا سجناء بلاغ نهائي شبه كاريكاتوري، لأن الأصل في هذين الموقفين من الوعي، أنهما يخضعان معًا للتلاشي والضبابية، حيث تتعدى السخرية على الدعابة وتتفاعل هذه الأخيرة مع الأولى. ولهذا السبب، نخلط

---

(146) جيوردانو برونو المعروف أيضًا بـ نولانو أو برونو دي نولا (1548–1600) لاهوتي وفيلسوف إيطالي كان راهبًا في البداية لكنه انتقل من الدراسات اللاهوتية إلى الفلسفة في ما بعد. حُكم عليه بالهرطقة من الكنيسة الكاثوليكية بتهمة إنكاره العقائد الكاثوليكية الأساسية (بما في ذلك عقيدة الجحيم، والثالوث، والكريستولوجيا، وعذرية مريم، والاستحالة الجوهرية). ووجدته محاكم التفتيش مذنبًا، وفي عام 1600 عوقب حرقًا في روما في ساحة كامبو دي فيوري. بعد وفاته اكتسب شهرة كبيرة، واعتبره عدد من الباحثين بشكل خاص في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شهيد العلم. ولا تزال تعتبر قضية برونو علامة بارزة في تاريخ الفكر الحر والعلوم الناشئة، وتعبيرًا من الكنيسة عن الندم نُحت تمثال له في ساحة كامبو دي فيوري. (المحرر)

بين كلمتي السخرية والدعابة في الممارسة». وأضاف جانكيليفيتش: «بالفعل، إن مثال سقراط هو من شجع على الالتباس. فنحن من جهة، يغوينا أن نعتبر سقراط كاتبًا ظريفًا فكهًا بالنظر إلى حقيقته التي تتموقع في اللانهاية، وإلى استهزائه الخفيف، لكنه من جهة أخرى، يستحق لقب الكاتب الساخر لأنه يسائل، لأنه يتقمص شخص الغبي الذي يقود جماعة الأغبياء من أياديهم، لأنه يعرف مقصده، ولأنه يدحض الخصم الغبي»[147]. أن نسأل عن الفرق بين السخرية والدعابة – من غير أن نبحث حتمًا عن جواب – معناه أن نفهم طبيعة القول الحقيقي، بل وكثافة الحقيقة غير القطعية، حيث الدعابة أو معنى الحقيقة الموجودة في اللانهاية... وإن هذا، من دون شك، هو التعريف المكتمل لتجنب الفخاخ بالنسبة إلى الذين يجيدون البلاغة أو الجزم. إنها حقيقة من دون طعم الحقيقة «السيئ»، كما قال نيتشه. ويتابع جانكيليفيتش: «إذا واصلنا الخلط بين السخرية والدعابة، فذلك يعني أن التحدث بطريقة غير مباشرة، ولو بسخرية في الأقل، يفترض مسبقًا تعقيدًا أساسيًا: بمعنى أن الحقيقة لا تصلح للحجز المباشر؛ ثم إن هذا الاضطراب، وهذا البخار الذي يغطي الشفافية المباشرة، يعلن تعقيد حقيقة هاربة أبدًا لن يتم التعبير عنها بشكل وافٍ، وهذا بسبب عرقلة البشر، وطرشهم وحساسيتهم وميولهم»[148]. والحق أن الدعابة تكشف عن الحقيقة غير القابلة للاختزال، وعن كل من يقاوم القول الحقيقي، لكنها في الوقت نفسه تبرز أيضًا ملمحَ كل مقاومة – غبية بذاتها، علامة على الخصاصة وعدم الاكتفاء – البشر في إدراك اعوجاجات الحقيقة. فمن جهة هناك نور كثير، وانفتاح طفيف من جهة أخرى، وبين هذا الإشراق وذاك الغرق في الظلام، يبحر الكاتب الساخر، إن لم يكن الإنسان الشجاع.

تتمفصل ديناميات المعرفة والسلوك الثلاث هذه في إطار إبيستمولوجيا الشجاعة، وهي في جوهرها إبيستمولوجيا صادقة، حيث إن تغذيتها بعضها من بعض، سيضمن تركيبًا معرفيًا وسلوكيًا أكثر كثافة، وأشد حرصًا على أن يكون

---

(147) Jankélévitch & Berlowitz, p. 185.

(148) Ibid., p. 186.

وسيطًا أمثل، وفضيلة لما هو القسط والميزان (العدل الوسط médiété) كما فكر به أرسطو. وبالفعل، فعندما نوازن بين الخيال الحقيقي وجبر الضرر، نتأكد دومًا من فاعلية القول الحقيقي، ولا نكتفي بنسخته التعريفية ذات الطابع الرمزي أو الفكري. وإذا نحن أقمنا التوازن بالاعتماد على القدرة الهزلية، سنتأكد فحسب من ميزة واحدة، هجومية أكثر منها رومانسية، للخيال الحقيقي. وكذلك إذا نحن وازنا القدرة الهزلية مع جبر الضرر، سنتأكد من أننا لن نغرق في نزعة محقِّرة مميتة.

علاوة على هذا، ففي هذه الحقيقة الموجودة في اللانهاية نجد نظير «فعل ما يجب فعله» لدى الإنسان الشجاع. إن وظيفة الدعابة ليس أن «تنشط الوضع الراهن الناتج من عدالة مغلقة، أو تعارض قوة بقوة، لكن أن تستبدل نصر المنتصرين بالشك وعدم الثبات، وأن تكسر إلى حد ما عنق ضمير الفائزين البرجوازي إلى حد ما. إن عوليس، بعد مغامراته ورحلاته الكثيرة، عاد إلى بيته الذي بناه ليستقر فيه إلى آخر حياته، بينما التائه في الدعابة يعيش دومًا في حالة التيه: لأنه ليس مليك مملكته الجميلة، وإنما المسافر في تيه لامتناه»(149).

تقتسم إبيستمولوجيا الشجاعة والدعابة إذًا هذا الذوق أو هذا الاستعداد للتيه، مع العلم أن ثمة تيهًا وتيهًا. فهناك المسلك الذي يؤدي إلى اليأس، والضياع، وفقدان الوجهة. وهناك السفر وحس البداوة - وليس المطالبة بها - فن حركة ما وتغيير ما، فن الذهاب والإياب، فن التكيف، مع المجازفة بالمنفى كذلك، وبهجة استقبال الآخر واستقبال الآخر لك. وبالنسبة إلى جانكيليفيتش، لا تمتلك الدعابة هذا المعنى للحركة بطريقة سطحية، وإنما بطريقة أنطولوجية، لأن التيه والدعابة يتكونان معًا من المبدأ نفسه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الشجاعة، وذلك حتى يكون الثالوث كله منتجًا من القماش نفسه. «إننا نعيش في عالم هارب، حيث لا تحصل الأشياء إلا مرة واحدة، مرة واحدة في الأبدية، وليس بعدها أبدًا من مرة أخرى... وإن بإمكان الدعابة أن تكون وسيلة بالنسبة إلى الإنسان ليتكيّف مع الذي لا رجعة فيه، وأن تجعل

---

(149) Ibid., p. 187.

الحياة أكثر خفة وتدفقًا؛ ثم إن الدعابة نفسها هي تنقل وجريان، وإنها تتناغم جيدًا مع إيقاع اللارجعية، إلى حد يصبح معه أدنى تكرار هذيان ومجاملة مضحكة. لكن ربما لم تكن كلمة التكيّف هي الملائمة: إنها كلمة برجوازية من أجل ميثاق برجوازي. [...] وإذا كانت الدعابة هي الشيء الذي ينفلت من الزمنية، وإذا كانت دعابة بحق وحقيقة، وكانت ذلك الشيء الذي يذهب ولا يلتفت أبدًا إلى الوراء، فإنه من الأفضل القول: إن الدعابة ستظل دومًا قيد السير والاشتغال وإلى نهاية الأزمان كلها...»[150]. كذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان الشجاع، فهو دومًا قيد السير والاشتغال (على الطريق). إن كل شيء مجرد غرور... وعلى الرغم من الوعي بهذا الغرور، فإن الكاتب الساخر والإنسان الشجاع لا يجعلان منه براديغم الغائية. فهو لا يبني المعنى وحده، ثم أن نوجد دومًا قيد الاشتغال (على الطريق إلى الأبد) ليس غرورًا ما دام يندرج ضمن زمن واحد؛ إذ هو زمن الإرادة.

هل يجب التوافر على قدرة هزلية متوافقة مع جبر الضرر، إضافة إلى بذرة من خيال حقيقي من أجل الاضطلاع الصحيح بهذا الوعي بالغرور الذي ينتصب في مواجهة أبدية الفعل...؟! وإلا، كيف نفسر كون ممارس القول الحقيقي، وهو الواعي ضمن الواعين، والحكيم ضمن الفرسان، والفارس ضمن الحكماء، يشارك في هذه المسرحية الهزلية التي تحاول أن تعري هذا الغرور؟ «إننا نفقد احترامنا عندما نكتشف الأسباب الصغيرة التي تتحكم بحوادث التاريخ الكبرى وفي الحياة الداخلية، حيث ينهار فجأة ما كان كله يشكل فخرنا كأناس عاقلين، مخلفًا وراءه بؤس طبيعتنا الحقيقية [...] كيف لنا أن نقبل أكثر هذه المسرحية الهزلية؟ [...]؛ إن هُزءَ الأبدال المقلِّدة يعطي الانطباع بأنه لا يوجد شيء لا يمكن استبداله، وإن السخرية هي ذلك المرح الممزوج قليلًا بالسويداء الذي يلهمنا إياه اكتشاف تعدد ما؛ وإنه يجب على مشاعرنا وأفكارنا أن تنبذ عزلتها الفخمة لمصلحة جيرة مذلة، وأن تتعايش في الزمان والمكان مع الكثرة»[151].

---

(150) Ibid., p. 191.

(151) Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, collec. Champs (Paris: Flammarion, 1999; [1964]), p. 37.

بيد أننا نحبذ دومًا تلك العلاقة الحميمة مع الذات، وتلك الرغبة في أن نكون مع أنفسنا، وأن لا نجاور رذاذ الآراء، أو الميول أو البشر. وهنا يحدث أن يتوافر الإنسان الشجاع والكاتب الساخر على حس العدالة الذي يظل استعدادًا للتعايش. وإن كان الإنسان الشجاع يخاطر بالمنفى إلا أنه لا يقصي نفسه؛ إذ يظل يحتفظ بالانهمام بالآخرين، وبالتالي بذلك الذوق والفن وحس التجاور. لا بل هو أيضًا ذلك الإنسان الذي لا يقنط من الحشود والكثرة، ولا يعتبرها «جمهرة مفردة»، أو جمعًا بلا شكل، أو جسمًا غوغائيًا. «ولهذا يجب أن نختار بين الحميمية والعدالة. ونحن حينما نسخر، فإنما نختار العدالة»[152].

بهذا المعنى، تكون الدعابة سخرية مفتوحة، ومعنى للانتماء إلى الجماعة، وعاطفة نحو المستهزأ به، الأمر الذي دفع بجانكيليفيتش إلى المناداة مرة أخرى بأخلاق القلب. إن الدعابة تحمي ممارس قول الحقيقة الخالصة من علمه، لأن هذا الأخير يعلم حقيقة الغرور، ويعلم أن ثمن المعرفة قد يكون نهاية الشجاعة. والأفضل إذًا أن لا نكون بعلم أكثر من اللازم، وأفضل منه أن نستبدل الكبرياء الساخرة بالدعابة المتواضعة، و«إنه يجب علينا أن نتواضع، ونسترد الثقة في عفوية القلب إذا أردنا أن نتعافى من اليأس الذي هو أثر السأم»[153]. إن الإنسان الشجاع يكون بقلب مُلهم، ملهم ومتواضع، على اعتبار أن التواضع من ميزات الفضيلة العادلة. وكما جعل أرسطو الفضيلة إلى جانب وسطية الاعتدال، فإن جانكيليفيتش يعلم إلى أي حد تحاكي الفضيلة نفسها عندما تبحث عن الإنجاز. بهذا المعنى، لا يمزج الإنسان الشجاع أبدًا بين تحقيق الذات والإنجاز، لأنه يدرك أن مجاوزة الذات نفسها شأن داخلي وغير مرئي، وأن هذا لا يناقض في شيء فعل المطالبة بإجراءات المنظورية والاعتراف الاجتماعيين.

إن ممارس قول الحقيقة الخالصة لا يخطئ التواضع عندما يتموقع ضمن القول الحقيقي؛ حتى يبقى في الأقل غريبًا عن الكاريكاتور، لأن الإنسان الشجاع لا يبالغ في اللعب بالشجاعة أو بالفضيلة، ولا يبحث عن أن يكون

(152) Ibid.

(153) Ibid., p. 183.

شجاعًا، وإنما يجمع بين قوله وفعله، وبهذا يكون شجاعًا، إذ هو لا يعرض ذاته ويقدمها فرجة. ويختم جانكيليفيتش: إن الله ليس فاضلًا، هذا ما كتبه شارل بيغي[154] (Charles Péguy) على ما أظن، وإن الدكاترة ذوي الضمائر هم الفضلاء... وكلما سعينا إلى القبض على الفضيلة تتحول إلى كاريكاتور، وكل من يعثر عليها يفقدها على الفور، وبطبيعتها الموسيقية تقريبًا، فهي لا توجد إلا عندما تنفلت منا»[155]. إن الرهان عند الإنسان الشجاع أن لا يقيم من الشرط الأخلاقي إنجازًا؛ إذ إنه غير معني ببطولة الصدق، والتفاني المهني، ولا بالمنافسة في الإحسان... ونراهن أنه حتى إذا حاول هذا، فإن القدرة الهزلية بتنسيق مع جبر ضررها سيتدخلان من أجل ثنيه. من هنا، تأتي ضرورة تقاطع الديناميات المعرفية والأخلاقية الثلاث في إبيستمولوجيا الشجاعة. وإذا لم يكن الحال كذلك، فسرعان ما ينقلب الإنسان الشجاع إلى مغرور، وهنا تحصل أسوأ الانقلابات، على اعتبار أن العلم الذي يقوم عليه الإنسان الشجاع وممارس قول الحقيقة هو العلم نفسه الذي ينهض عليه سقراط، أي حقيقة أنه لا يعلم شيئًا؛ أو أن الحياة تضعنا يوميًا في مواجهة إعلان العدم، وأن عملية تعلم هذه المحدودية لا تخبرنا بشيء عن لحظة النهاية، لنبقى جاهلين بكل شيء، جاهلين بالأبدية كما بالمحدودية. وهكذا سيكون من أسوأ السخافات أن نعتقد بغتة أنه بإمكاننا تغيير إبيستمولوجيا الشجاعة إلى عقيدة جامدة، أيًا كانت، إذ إن هذه المعرفة لن تمنحنا أي حق. وقد كتب جانكيليفيتش: «ولو فكر الإنسان في الموت مع كل يوم من حياته، وراكم كنوزًا من الأفكار النيّرة، واكتنز الأمثال السائرة وأقوال الحكماء، فلن يكون أقل جهلًا وتجربة ومهارة كما طفل صغير؛ وعندما يحين الوقت، سيكون مثل أي شخص عاجز على

---

(154) شارل بيغي (1873-1914) كاتب وشاعر فرنسي برع في كتابة روايات الأسرار القروسطية شعرًا حرًا، كما كتب الشعر العادي بنفَس صوفي روحاني يستوحي، خصوصًا شخصية جان دارك رمز بطولة العصور المظلمة، وقد بقي متعلقًا بذكراها طوال حياته. كان أيضًا مثقفًا ملتزمًا واشتراكيًا متحررًا معاديًا للكهنوت ثم مدافعًا عن الضابط اليهودي دريفوس، إلا أنه انتقل في ما بعد إلى القومية والكاثوليكية ورفض العصر الحديث. النقطة المركزية في شخصيته هي وطنيته المتجذرة دينيًا. (المحرر)

(155) Jankélévitch & Berlowitz, p. 79.

حافة الظلمات الباردة من غير سلاح، وفي قبضة البرد الجليدي الذي ينفح في هذا العالم المجهول. إن الإنسان الحكيم، عند عتبة الليل المبهم الطويل، لن يكون غير يتيم فقير؛ وإن حكمة النمل ليست أكثر تقدمًا في هذا الصدد من عدم اكتراث طيور السماء، لأن ظروف الحياة التي تؤثر في استمرارية الوجود تتطلب استعدادًا، وتجيز تعلمًا أو تعودًا؛ وإننا لا نتعلم كيف نموت، ولا نستعد لكل ما هو من نظام آخر، لأن الموت يتطلب الاستعداد بلا إعدادات...»[156].

إن إبيستمولوجيا الشجاع تذكّر بالفلسفة - التي تفخر أحيانًا بهذا التعلم - أننا لا نتعلم كيف نموت. أن نتعلم معناه أن نختبر الشجاعة، ونعرف أن المؤكَّد (المتيقّن) يوجد في جانب الراهن المباشر، الآن وهنا، وفي جانب فعل ما يتعين فعله، وأن هاهنا بالضبط توجد المعرفة الفاعلة.

الشجاعة أو خصوبة المخاطرة

إن الإنسان الشجاع هو من يمتلك علم سفر الجامعة[157]: بالطبع الوعي بالغرور، لكن أيضًا ما هو أصعب وأقسى هو أن يفهم ويقبل وعي آنية الأشياء. وإذا كان ما هو باطل لا ينفلت منا، فإن الأمر يختلف مع اللحظة التي بطبيعتها تبقى ناقصة حيث نظل ننتظرها، ونعقد عليها أملنا، ونترقبها، نعتقد أننا نعيشها أو نخشى من ذلك، بينما قسوة واقع الأشياء تبين أننا نفتقدها في كل مرة تقريبًا. وهذه بلا شك واحدة من الاختلافات الحاصلة بين الإنسان الشجاع والإنسان العادي: فحيث يكتفي الإنسان العادي بانتظار اللحظة ويأمل بنيل تلك البرهة المليئة بالنعمة حيث تتحول المناسبة إلى اقتناص الفرصة أو اللحظة[158] (Kairos – καιρός)، فإن الإنسان الشجاع يشعر بضرورة أحداثها، والمرور إلى

---

(156) Ibid., p. 197.

(157) تقصد الكاتبة ما جاء في **الكتاب المقدس**، سفر الجامعة (1 : 17): «ووجهت قلبي لمعرفة الحكمة ولمعرفة الحماقة والجهل. فعرفت أن هذا أيضًا قبض الريح». (المحرر)

(158) كلمة إغريقية قديمة تعني اللحظة الصحيحة أو الملائمة وهي لحظة كاملة. في الإغريقية تمييز بين وقت (chronos)، ولحظة (kairos). الأولى هي الزمن التسلسلي المقسم إلى فترات، والثانية هي فترة من الزمن أو لحظة يمكن أن يحدث فيها أي شيء. (المحرر)

الفعل كما لو أن اللحظة لا توجد، وكما لو أنه ينبغي للنعمة أن لا تحصل، لأنه يعلم جيدًا أنه نفسه الفاعل المخصب والقادر على خلق اللحظات التي تجعل الولوج إلى الحاضر وإلى الذات ممكنًا، تلك اللحظة التي يحضر فيها رهان التلاؤم في ممارسة قول الحقيقة. ولما كان الإنسان الشجاع يعلم طبعًا قيمة النعمة وضرورتها، فإنه يبقى متواضعًا على عكس الآخرين، إذ إنه يعرف أن «المناسبة ليست فحسب نعمة وجب حسن استغلالها: وإنما كذلك هي شيء ما تحركه إرادتنا الحرة. [...] وهذا لا يعني أن الإنسان يخلق بنفسه لقاء المناسبة، أو أنه يصهر حظه الخاص به من القطع المختلفة [...]. وإذا كانت المناسبة نعمة، فإن النعمة في حاجة إلى وعي في حالة نعمة كي يتم استقبالها. أخيرًا، إذا كانت المناسبة حظوة نستفيد منها، فإنه يلزم معها حضور نوع من الإلهام اللطيف الذي يحملنا إلى فكرة الاستفادة منها... هكذا يصبح كل شيء مناسبة بالنسبة إلى الوعي/الوجدان ذي القريحة والقادر على تخصيب المخاطرة وتفعيلها إيجابًا. [...] من هنا، يوجد في السانحة العَرَضية إذًا نوع من السببية المتبادلة»[159].

سيصبح الإنسان الشجاع إذًا شريك النعمة ورفيقها، بل مبدأها الناشط، لأن المخاطرة لا تخصب نفسها بنفسها، لتظل الشجاعة بذرة ممكنة للنعمة. فمن جانب، نجد النعمة، وفي الجانب الآخر، هناك حالة النعمة. من هنا، نلاحظ أن حالة النعمة هذه ليست موقوفة على القديسين وحدهم، على العكس من ذلك، إنها نعمة في متناول جميع البشر، وفي متناول الشجعان الذين يعرفون معنى المحدودية. وهكذا يشكل علم سفر الجامعة مرة أخرى سماءنا الأكثر أمانًا. «إن هناك وقت للولادة وآخر للموت، وقت للزرع وآخر للحصاد، وقت للحرب وآخر للتعافي»[160]. إذًا سيكون هناك وقت لكل شيء، أو أنه

---

(159) Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome I: *La Manière et l'occasion* (Paris: Seuil, 1980), p. 128.

(160) اختصار لقول ورد في سفر الجامعة (3: 1-8) : «لكل شيء زمان ولكل أمر تحت السماوات وقت. للولادة وقت وللموت وقت. للغرس وقت ولقلع المغروس وقت. للقتل وقت وللشفاء وقت. للهدم وقت وللبناء وقت. للبكاء وقت وللضحك وقت. للنوح وقت وللرقص وقت. =

ينبغي لكل شيء كي يصبح ذلك الشيء أن يكون في وقته. وحده هذا يمكنه أن يهدئ من روعنا... ويطمئننا أن لكل شيء وقته، وبالتالي فإن كل شيء سيوجد... وقد ينقلب هذا التفاؤل كله إلى تشاؤم، بحجة أن هذه الأشياء غير ممكنة في أغلب الأحيان، وأن فقدانها لا يُعوض، وإن هذا «الوقت الخاص» قد يتحول إلى وقت منقوص بامتياز. ولقد كتب جانكيليفيتش: «إن ما يلفت في سفر الجامعة، ليس الوقت الخاص بكل حياة، وليس الوقت الطبيعي لكل ظاهرة بيولوجية، بل الإيجاز المؤثر للتسلسلات الزمنية المجزأة إلى فترات في لانهاية الأبدية»[161].

لا يشعر الإنسان الشجاع بالحاجة إلى أن يأمل في العثور على لحظة النعمة، إذ تكفيه وحدها إرادة إثارتها، وهي إرادة لا تمثل قدرة خارقة، لأن النعمة لا تتبع لهذا النوع من النظام، ولأن القدرة الخارقة ليست عبارة عن سببية متبادلة. على العكس، تتعلق المسألة بفعل إرادة (vouloir) هو علاقة تضمينية كاملة مع ذاته، أي إرادة لا تتملص من مسؤولية تخصيب اللحظة وخلق الحدث، لأن لكل حالة مزاج حالة نعمة خاصة بها. وعرف جانكيليفيتش حالة المزاج هذه، في أحد كتبه التي خصصها لبرغسون[162] (Henri Bergson) بالتعارض مع ما يمكن أن تحدثه أخلاق مظهرية من شأنها أن تمنح البديل، بيد أنها لا تحقق هدفها بالمرة. لا ينتمي الإنسان الشجاع إلى نظام «الأخلاق المغلقة» هذه وقل تلك الأخلاق التي يغلب عليها المبدأ المركنتيلي، وحيث الشهرة تفوز على القصد النزيه، لأن هناك من الكيانات الأخلاقية ما يشكل مسمى آخر لتجارة

= لتفريق الحجارة وقت ولجمع الحجارة وقت. للمعانقة وقت وللانفصال عن المعانقة وقت. للكسب وقت وللخسارة وقت. للصيانة وقت وللطرح وقت. للتمزيق وقت وللتخييط وقت. للسكوت وقت وللتكلم وقت. للحب وقت وللبغضة وقت. للحرب وقت وللصلح وقت. (المحرر)

(161) Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi,* tome I, pp. 133-134.

(162) هنري برغسون (1859-1941) فيلسوف فرنسي، حصل على جائزة نوبل للآداب في عام 1927. يعتبر هنري برغسون من أهم الفلاسفة في العصر الحديث، كان نفوذه واسعًا وعميقًا إذ أذاع لونًا من التفكير وأسلوبًا من التعبير تركا بصماتهما على مجمل النتاج الفكري في مرحلة الخمسينيات. حاول أن ينفذ القيم التي أطاحها المذهب المادي، ويؤكد إيمانًا لا يتزعزع بالروح. حظي إبان حياته بشهرة واسعة الانتشار في فرنسا تؤثر في دوائر مختلفة، فلسفية ودينية وأدبية. (المحرر)

تبعث على الشفقة، وبطبيعتها المغلقة أو الدائرية فهي تدور في فضاء ضيق. من هنا، إذًا، تندرج إبيستمولوجيا الشجاعة ضمن أخلاق مفتوحة وفعالة. «إن الفضيلة توجد في الإشارة كما الحركية أو كما الحرية»[163]. ولأن الاختلاف بين الإنسان العادي والإنسان الشجاع يكمن في الطريقة فحسب، ولأن لا شيء يشبه أي شيء آخر، فإن الإنسان الشجاع لا يسعى لأن يشبه أحدًا، وإن علاقته بالمحاكاة واضحة: فهو لا يتوافر عليها، والأصح أنه لا يسعى لأجل الحصول عليها، ولا ليكون مدرسة، أو يشبه أحدًا، أو يعمل كي يشبهه أحد. والحالة هذه فإن الشجاع الحقيقي لا يمارس شجاعته، على اعتبار أنه يقيم في أغلب الأحيان قطيعة مع الآخرين، أو في الأقل يخاطر بها لأنه لا يسعى إلى محاكاة أحد. في المقابل، تظل قوة محاكاتية قاهرة، بالمعنى الذي تستدرج فيه كل واحد منا إلى فعل الشيء نفسه. وبكلمة واحدة، يمثل الإنسان الشجاع قوة المحاكاة، لأنه يدعو كل واحد إلى أن يكون غير قابل للمحاكاة، وأن يعلن القطيعة كي يضمن الانهمام بالذات. ثم «إنه لا معنى لأن نحاكي الإنسان، لأن الإنسان بالتحديد غير قابل للمحاكاة»[164].

تُعرّف إبيستمولوجيا الشجاعة بكونها تفكيكًا لنسخ الأخلاق المزوَّرة. بهذا المعنى، ليس الشجعان «متطابقين» ولا يقبلون فكرة أن يكون للشجاع شبيهه. «إن من يسعى إلى تضليل الآخرين، لا يملك هو نفسه هواية أن يصبح شخصًا آخر بالفعل؛ [...] وعلى العكس تمامًا، فإنه كلما وضع المساحيق، انخرط في ذاته، وكلما حاول أن يكون إنسانًا آخر، بقي هو نفسه»[165]. لن يحاكي الشجعان شيئًا من شجاعتهم، ولهذا السبب ينتابهم الخوف دومًا، وهنا تكمن بالفعل الصعوبة كلها، لأن إبيستمولوجيا الشجاعة هي ثناء على البساطة، بساطة أن نكون ذواتنا، وذواتنا مباشرة، وإن في هذا فعلًا أصيلًا. وبلغة برغسون، يمكننا التحدث عن الإخلاص إذا كان هو الآخر لم يتلوث كثيرًا. وكما كتب

---

(163) Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* (Paris: Presses universitaires de France, 1959), p. 191.

(164) Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi*, tome I, pp. 37-38.

(165) Ibid.

جانكيليفيتش: «إن برغسون لم يقل لنا ما هي مهمة الإنسان، لكن قال لنا: كونوا أنتم، وضعوا أنفسكم في أفعالكم، تحولوا إلى ما أنتم عليه ومن تكونون، وهو ما يمكن أن نطلق عليه المثولية أو المحايثة (immanence): أن تطلب من إرادة ما أن تحضر كاملة عند لحظة اتخاذ قرارها، وأن تتعمق وتكتمل، وليس أن تقول لها ما يجب عليها فعله»[166]. وهنا تنهار المحاكاة وقواعد الأخلاق التقليدية كلها مرة أخرى، لأن شرط البساطة يؤسس لنماذج أخرى، حيث لا مكان للممتثل المحافظ وللجامد عقيديًا. «ليست الحرية مرسومًا تعسفيًا واستبداديًا وغير متوقع يحسم أو يؤسس، وإنما هي تعبير عن شخصية ما». بهذا المعنى، فإن الشجاعة هي الطريقة الوحيدة لرد الاعتبار للأنا، وتفردها ومشروعيتها. ففي إبيستمولوجيا الشجاعة، ليست الأنا شيئًا «عاديًا»، أو أنها ذلك القاسم المشترك الأدنى. ولأنها مكثفة ومنقحة، فهي تعتبر أحد المفاتيح التي تسمح بالولوج إلى ما يمكن أن يميز الإنسان الشجاع من الإنسان العادي.

إن الشجاع والعادي لا يختلفان في المظهر، إلا أن شيئًا لا يدرك بالحواس قد يقذف بكل شيء: «أدنى شيء»، قد يقول جانكيليفيتش، نمط وجود، وطريقة للرغبة في أشياء أو عدم التوافر على الشجاعة للرغبة في الأشياء ذاتها، إذ يلزم حضور إرادة تصاحب النعمة، وتخلق حالة النعمة في الذات. «هكذا فإن الذي يقدس، ويبرر ويطهر ويسمم ويشوه ويتلف يمثل، في أفق تراجع من دون نهاية، الطريقة غير الممكنة البلوغ للإرادة، وإرادة هذه الطريقة، وهو أيضًا الاستعارة المقصودة، هيئة النفس وحركة القلب»[167]. تكون الشجاعة من دون نصر، وهي كذلك لأنها لا تتمكن من إزالة الشوائب التي علقت بالأخلاق من جهة؛ إذ إن هناك دومًا ما يتعين فعله، وبالتالي يبقى الفعل الشجاع مفتوحًا. ومن جهة أخرى، لأن غالبًا ما يكون هناك إخفاق عند نهاية الفعل الشجاع؛ إذ ما يسهم في تقديس الشجاعة ليس نجاح العملية، وإنما بالضبط أن تكون هناك شجاعة وقصد شجاع، وإن هذه القفزة بالضبط هي التي نحتفي بها، لأن إبيستمولوجيا

(166) Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 267.

(167) Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi*, tome I, p. 29.

الشجاعة تؤسس على مشروعية القصد الشجاع وحده عندما ينتقل إلى الفعل. وهنا تكمن المفارقة في الوقت نفسه، حيث إذا كان الإنسان الشجاع لا يسعى إلا ليكون هو نفسه، ويرفض أن يُخرج ذاته ويقدمها فرجة، فإنه يظل إنسانًا مختلفًا بصورة عميقة - بل غير مدركة بالحواس - عن الآخرين. إنه لشيء رائع أن نحول الوعي بالمحدودية إلى فعل مليء بنعمة ليست في متناول أي كان، ثم إن الشجعان هم من يختمون نصر النفس التي تنقذ البشرية جزئيًا. «إن البطل يمثل قفزة إلى الأمام في التطور الخلاق، وإن الموت في داخله هو الذي يموت»[168]. في لحظة نرى الحياة، التي هي مجرد متوالية من لحظات قاتلة ومتدهورة، تهزم الموت. وفي لحظة أخرى، فإن الحياة هي حياة فحسب، ويتوقف الفساد. إن القفزة الشجاعة تقدس القفزة الضرورية للحياة، وإن الإنسان الشجاع يدرك لغز اللحظة العضوي، وهو ما يسمح بالولوج إلى زمكان (espace-temps) آخر، كما لو أن هناك ممرًا سريًا للحياة وللأبدية. إن الإبيستمولوجيا علم من ضمن هذه الممرات السرية، والإنسان الشجاع يدرك جيدًا إلى أي حد تكون المناسبة هاربة ومنقوصة، وهنا يكمن سحرها وسبب اليأس الذي تلحقه بنا. لكن هناك «في مقابل كل فرصة ضائعة، فرص أخرى ستتقدم لمساعدتنا على الرغم من ذلك! لكن أبدًا لن تكون هي نفسها في كل مرة». بهذا المعنى، فإن ما هو منقوص كله سيظل منقوصًا، وما هو مفقود كله سيظل مفقودًا. «صحيح أن الحياة حظوة دائمة، لكن فعل هذه الحظوة مكتسب منفرد وفاعلية متفردة، أما الفرص، فهي لحظات لا ترجع في سيرة حياة هي نفسها فرصة الفرص كلها»[169]. وتظل الفرصة قائمة دومًا في لحظة جديدة مقبلة لن تكون بالطبع تلك التي فقدنا، والتي لن تفتديها بالتي افتقدناها، لكن بإمكانها أن تمنحنا في الأقل مادة الاضطلاع بها. بهذا المعنى إذًا، تستمر دومًا اللحظة العظيمة أو ما يمكن أن يميز الحياة الشجاعة عن الحياة العادية، وإنها طريقة كي نتعالى على المحدود، وكي نحكي تاريخ الإنسان لأزمان أخرى.

(168) Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 199.

(169) Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi*, tome I, p. 145.

إن الذي تعذر وصفه قد نجز. وإذا كانت الشجاعة تشكل إبيستمولوجيا، فلأنها تمنحنا أيضًا الولوج إلى أشياء يستحيل الولوج إليها من دونها. بهذا المعنى، تفتح أمامنا مجال الولوج إلى أشياء يخفق الذكاء فيها أحيانًا، وبالطبع ليس بطريقة عاقلة لكن أخلاقية، إذ هي تفعل ما يعجز القول عن قوله وما يسعى لقوله. تذهب الشجاعة، بطريقة أخرى، أبعد من الأدب مختبرة «شيئًا ما» مختومًا بنعمة تنفلت منا باستمرار. «فلا يوجد ذكاء حاد وخفي وهوائي يمكنه أن يلامس بتماسه اللاشيء الذي تتعذر ملامسته: وبشكل عام، نحن لا نتحكم إلا بالمحيط الثانوي والهوامش والمناسبات، ونحتفظ بأشياء وغيرها معززة بكثير من الكنايات». ولأن الفعل الشجاع أكبر من أن يكون حافزًا مبتذلًا، فإنه يلامس هذا الشيء الذي لا يمكن وصفه. ثم ما الدافع إلى أن يكون الإنسان شجاعًا؟ ما الذي يدفعه كي يقفز هذه الخطوة إذا لم يكن شيئًا لا يمكن توصيفه، شيء ما قد يتخذ نكهة الأبدية أو الحكمة؟ والحق أن لا شيء يفرق، بين وضعين وبين رجلين، سوى ذلك المرور المفاجئ إلى الفعل الذي قد يقوم به أحدهما، والذي يبرهن بذلك على شجاعته، ويختبر ضفاف «اللاشيء تقريبًا». ويضيف جانكيليفيتش «إن هذا اللاشيء تقريبًا هو العنصر المتواري، وغير الموجود والغامض الذي يفرق بين مجموعتين غير دقيقتين شكليًا».

الشجاعة أو إرادة الابتهاج

يعلم الإنسان الشجاع قيمة كل ما هو زائل والإحباط الذي يسببه، لكنه هو الإنسان الذي لا يبني غيظه أو ضغينته على هذا، ثم إنه هو من يتوافر على إرادة غياب الغيظ. وهنا يحصل الصراع، لأن الغيظ يبقى الاختيار الممكن الأكثر عقلانية لما نعلم أوجه قصور الحياة تجاه العقل. لذا سيكون من المنطقي أن يبني العقل مرارته انطلاقًا من النكسات وأوجه قصور الحياة. لكن ها هو الإنسان الشجاع - وإنه بهذا المعنى يحمل في ذاته ولوجًا إلى هذا الذي يتعذر وصفه - يحتفظ لنفسه بمعنى الابتهاج وإرادته؛ إذ لا أحد يعلم إذا كان يشعر بالابتهاج فعليًا. وقد يكون من المثالية والحلم العبثي أن نؤكد ذلك، وإن كان

يقتفي أثره في الأقل. ثم إن اقتفاء الابتهاج، إذا لم يكن ابتهاجًا صحيحًا، يظل سدًا منيعًا ضد الغيظ وسوء تقدير الذات.

هكذا يصطف الإنسان الشجاع إلى جانب تفاؤل برغسون، وهو تفاؤل يبدو كما لو أنه استفزاز أو تقصير في الذكاء، بيد أنه علامة عن عزم على الفعل. وإذا كان الابتهاج غير أكيد، فإن إرادة الابتهاج تكون في متناول الشجعان، وهذا بطريقة أخرى ليس عبثًا، لأن فيه اجتنابًا للبربرية. إن اليأس ليست له أخلاقيات، وإن برغسون يعلم إلى أي حد يجب علينا أن «نكون من ضمن ذوي الرغبات الواقعية»، لأن التجذر في الوجود الشخصي هو السبيل المضمون نحو الأبدية، ونحو الإحساس بأن لا تكون الكلمة الأخيرة، ولو رمزيًا في الأقل، للمحدودية. «لا يجوز لإنسان العصر أن يكفر عن زمنيته كما لو أنها ذنب. [...] بينما إنسان الديمومة يعثر في الحين على الابتهاج، في المثولية (المحايثة أو الملازمة) نفسها وفي الحاضر الفاتن لدنياه التاريخية». أما برغسون «فيسترجع هذا الزمن الضائع كله»، وكذلك يفعل الإنسان الشجاع. «أن نصير ليس معناه أن نموت ببطء، أو أن نقنط من الانتظار [...]، وإنما أن نحقق ذاتنا في اللانهاية»[170]. وهو ما قد يدفعنا إلى الاعتقاد أن التفاؤل البرغسوني ساذج، وبالتالي من غير فاعلية.

إن الممارس قول الحقيقة الخالصة ليس ساذجًا. على العكس، إنه أكثر الناس بعدًا في النظر. ثم أن نراهن على التفاؤل معناه أن لا نعتمد تفاؤلًا استيهاميًا، وأن نرفض المراهنة على الهروب من الواقع باعتباره منبع السعادة. أن نراهن على التفاؤل يعني أن نتحمل مسؤولية قدَر ما. من هنا، بساطة الكلام الأخلاقي المأثور إذًا: «لا ينفع أن نكون مأساويينً، يكفي فحسب أن نكون جديين»، ولا تكفي مؤثرات الإعلان، ولا بيان كلام السويداء، ولا حتى دقته وذكاؤه أن تحمي المسؤولية من عدم فاعليتها. ثم لِمَ هذه البراعة كلها التي تؤول إلى الإخفاق... بهذا المعنى، تكون السويداء خصمًا شيطانيًا يخضعك لأمره لتكون مدينًا لفضله. فمن ذا الذي لم يفكر أنه أكثر ذكاءً من آخر أكثر اكتئابًا؟

(170) Jankélévitch, *Henri Bergson*, pp. 244-245.

ومن ذا الذي لم يفكر أن هنا بالضبط يكمن انحدار الذكاء، والثمن الواجب أداؤه؟ إن الشجاعة تؤمن بوجود إبيستمولوجيات أخرى... «ليس هناك في الفكر البرغسوني مكان لمركبات الإخفاق، وللطريق المسدودة وخيبة الأمل، ولا لسجناء اللامعنى الشوبنهاوري (نسبة إلى شوبنهاور[171]) [...]. هكذا، لن يجد فرسان العبث في برغسون حليفًا، وإن الابتهاج هو علامة هذه الانتصارات»[172]. بهذا المعنى، فإن الأخلاق عند برغسون هي فلسفة الابتهاج، على اعتبار أن الابتهاج لا يتماهى بالنعمة، لكن بحالة النعمة، هذه الحالة الإرادية التي تؤكد إرادة ابتهاج ما ونشاط عنيف يمارسه الإنسان الشجاع. ليست إبيستمولوجيا الشجاعة تفخيمًا للهروب، لكنها في الواقع ميتافيزيقا مفتوحة تحدد الولوج إلى الأبدية وإلى المعنى في اللحظة الشجاعة. وإذا كانت أخلاقيات الابتهاج عند برغسون نوعًا من إبيستمولوجيا الشجاعة، فلأنها تعلم أن «الإنسان يوجد تحت الإقامة الجبرية في الصيرورة»، وأنه «سجين أشغال الزمنية الشاقة».

هذا البُعد المتعلق بممارسة قول الحقيقة الخالصة من أجل الوصول إلى الابتهاج ليس من دون أهمية. فبالقدر الذي يَسمح به للإنسان الشجاع أن لا يكون مغتبطًا، ومتمفصلًا بالتمام مع الواقع والآخرين، فإنه ليس ابتهاجًا خارج العالم. إن ابتهاج الشجعان يحيلنا على أفق الأرض، وهو حقًّا ابتهاج قلب خالص وملهم، ملهم بذاته في الأساس، لكنه رؤوف تجاه الآخرين. وهو «خالص» ليس بالمعنى المتزمت والملائم لضوابط الأخلاق، لكن، بالضبط،

(171) أرتور شوبنهاور (1788–1860) فيلسوف ألماني، كان تلميذًا لكانط. مات أبوه منتحرًا وهو في السابعة عشرة وعاش بعد ذلك حياة شقية تعسة بسبب خلافه مع أمه، وانتهى الخلاف بينهما إلى قطيعة كاملة حتى ماتت ولم يرها، وقد سبب سلوك أمه شعورًا عنده بالمقت الشديد للنساء لازمه طوال حياته، فلم يرتبط بامرأة حتى وفاته. درّس في جامعة برلين (1820–1831م) ولم يكن موفقًا ولا مقبولًا من الطلاب، وقد عزا ذلك إلى غيرة الأساتذة الآخرين منه وتآمرهم ضده. لم تلق كتبه رواجًا ما سبب له إحساسًا مضاعفًا بالشقاء والتعاسة، حتى أواخر حياته حيث بدأت كتبه تروج والإقبال عليها يتزايد، فشعر بالسعادة والرضا. عُرف بفلسفته التشاؤمية؛ إذ يرى في الحياة شرًا مطلقًا، ويبجل العدم. ولعل أشهر كتبه **العالم فكرة وإرادة**، حيث سطر فلسفته التي يربط فيها العلاقة بين الإرادة والعقل، فيرى أن العقل أداة بيد الإرادة وتابع لها. (المحرر)

(172) Ibid., p. 249.

بالمعنى الذي يتقاطع فيه القلب مع باقي القلوب. وهو، بطريقة أخرى، غير خالص، بما أنه مرتبط بشكل عضال بالآخرين. وإنه «الخالص» بين مزيج المشوشين، وأولئك الذين يستقبلون الآخر ويقبلون بالصيرورة. ولقد كتب جانكيليفيتش: «إن الوعي ذا الاتجاه الصحيح، الذي يصادق على الصيرورة والحركة ويقر بوجود الآخر، هو الوعي الذي يقول نعم: نعم للمستقبل، نعم للمحبوب، بينما الاستذكار والإعجاب بالنفس وهوس الأنانية تقول لا، كما يقولها الهارب»[173]. طبعًا هناك براءات أكثر توحدية، كما براءة سيدنا إبراهيم ولو أنه كان مع ابنه، حيث استدعته لحظة طقس التضحية في أعلى لحظات انفراده الخاصة والحميمية. وهناك براءات أخرى ستنسحب من العالم كما براءة القديسين والرهبان، فهؤلاء سيكونون بقلوب ملهمة، لكن ابتهاجهم لن يكون قادرًا على تغذية العالم والثقة في معناه، وسيكون لهم، على العكس، ميل إلى الاتفاق مع من يرغب في الانسحاب. والحال هذه، تشكل الشجاعة فعلًا يظل في مجابهة الواقع.

مع ذلك، فالأمر يهب في الواقع نقاءً كذاك الذي غمر إبراهيم. وإذا كان الله أعفى إبراهيم من القيام بذلك الفعل المحتوم، فلأنه - في الأقل بالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون بالرحمة والطيبة الإلهيتين - توجد هناك عدالة إلهية سماوية تؤسس التوازنات النهائية، بل وأكثر من ذلك، لأن إبراهيم لم يختلق شيئًا من شقائه، لأنه هو نفسه الشقاء كاملًا عندما كان يهم بإنجاز الفعل؛ إذ هو لا ينتظر أي رحمة ما دام قد انضم إلى جانب النظام الإلهي وإلى شقائه الأبدي من غير أمل في النعمة، وهو سينجز قصده حتى ولو كان ذات القصد سيتركه لعزلته هو من كبر أمله في أن يرزق بهذا الولد الذي وصل متأخرًا «مبتسمًا في وجه الله»[174]، ولأن العلامة الإلهية هي بالتساوي علامة العدالة الإلهية - ثم

---

(173) Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l'impur*, p. 313.

(174) معنى اسم اسحق (ابن إبراهيم) بالعبرية الضاحك أو المبتسم: اختارت له سارة اسم «اسحق» لأن الملاك وعدها بأنها ستصبح أمًا. كانت سارة آنذاك طاعنة في السن، ولا تستطيع الإنجاب، لذلك ضحكت عندما سمعت بذلك، وعندما وُلد الطفل قالت سارة: «لَقَدْ أَضْحَكَنِي الرَّبُّ. كُلُّ مَنْ يَسْمَعُ هَذَا الأَمْرَ يَضْحَكُ مَعِي». (المحرر)

إن أصوات هذه العدالة وسبلها لا تُختَرَق - وكذلك الأمر بالنسبة إلى علامة نقاء إبراهيم». ولقد كتب جانكيليفيتش: «إن الله سمح لإبراهيم بالقيام بهذه التضحية الشنيعة، ليس لأن للمعاناة فضائل مُطهرة كما النار التطهيرية، وإنما لأن الشقاء المطلق يضمن براءة الإنسان الشقي؛ طبعًا شريطة أن لا يتلهف هذا الأخير إلى النعمة المفترضة، ولا يفقد الإعفاء النهائي، ولا يزايد سرًا في فاعلية شقائه الخلاصية»[175].

نقول الشيء نفسه عن الإنسان الشجاع؛ فهو لا يزايد على شجاعته، وهو ليس نرجسيًا على استعداد لأن يتمرّى في فكرة الشجاعة وفعلها. فهو لا ينتظر شيئًا في المقابل، لأنه يعلم أن أخلاقيات الشجاعة تكون من دون مقابل، كما هو الشأن بالنسبة إلى أخلاقيات الملكة. وربما، هل هي ملكة من الذات إلى الذات في نهاية المطاف؟ إنها ملكة تعيد إلينا الحيوية تمامًا كما تشترط منا تضحية، وهي أيضًا ملكة تجاه الآخرين، ممن يقدرون على استدراك الشجاعة عند رؤيتهم إنسانًا يمر إلى الفعل ويتحول إلى شجاع، هو من كان إلى عهد قريب إنسانًا عاديًا. إن الشجاعة تمنح البراءة إذًا رونقها الحقيقي وكامل مشروعيتها، وبهذا المعنى ليست البراءة محايدة، لكنها مهاجمة وديناميه. «إن البراءة التي تدين للشقاء لديها دائمًا شيء من العنف والسلبية، بينما هي براءة أكثر عفوية وإيجابية: إن هذه البراءة براءة علاقة متعدية مع الآخر، إذ هي براءة نقاء علاقة يكون فيها الآخر المقصد المُطهر في الوقت نفسه. وكي تشتغل النعمة، [...] على الإنسان اليائس أن يتجنب النظر عبر يأسه الخاص»[176]. أيضًا على الإنسان الشجاع أن يتحاشى النظر المنحاز إلى شجاعته نفسها، لأن التمفصل بين الشجاعة والنعمة معناه أن نذكر بأن المعنى الحقيقي للنقاء ليس هو الذي يستثني البعد البديل. وعلى العكس، أن تكون خالصًا معناه أن تضطلع بعفوية القلب تجاه الآخر والعالم، وهو نوع من رابط ممارسة القول الحقيقي. ولئن «نزعة إيثار الغير على النفس

(175) Ibid., pp. 292-293.

(176) Ibid., p. 293.

هي شرط كل نقاء»، فإنها شرط كذلك بالنسبة إلى كل شجاعة، على اعتبار أن الأمر يعني استدعاء الأنا من أجل تثبيتها مع مسؤوليتها الكلية القدرة، ومن هذا الشيء ينبغي استخلاص عملية التحكم في السيادة الشخصية. هذا «أنا» في «الآن وهنا»، لكن «أنا» العاري من أي صورة عن نفسي، وحيث لا أنظر إلا أمام ذاتي، الآخر والعالم.

يشارك جانكيليفيتش برغسون هذه النزعة نحو الصيرورة، وعلى الشجعان أن يكونوا مثلهما، لأنهما معًا يمتلكان حدس المستقبل بعمق. وهكذا تستمر مفارقة أخلاقيات الشجاعة: إن الإنسان الشجاع يدرك معنى صدق إيمان إنسان سفر الجامعة، ويعلم أن ما في الدنيا كله مجرد غرور وابتذال، وإنه يبقى، مع ذلك، تأويل هذا الوحي المهول، لأنه سيكون للغرور ما وراءه، وسيكون هذا الماوراء هو الفعل الشجاع. يوجد زمن إنسان سفر الجامعة في نهاية المطاف على النقيض من زمن التطور الإبداعي، وهو كما يعترف جانكيليفيتش ليس زمنًا مخصبًا، ومنعكسًا، ومتدرجًا في النضج والإيناع، لكنه زمن ثابت ودائري، وهو زمن يشكل منعطفًا عبثيًا. «ما الفائدة...؟» يسأل إنسان سفر الجامعة[177]: ليس هناك طريقة أفضل من أن نشكك في غاية الصيرورة التي لن تصير إلى شيء، والتي تناقض بالتالي ميلها إلى الصيرورة، وتنكث بوعودها»[178]. ووعيًا منه بهذا الإنهاك، فإن الإنسان الشجاع لا يجعل منه خصمًا، وإذا لم

---

(177) يشير المؤلف إلى ما ورد في سفر الجامعة (1: 11): كَلاَمُ الْجَامِعَةِ ابْنِ دَاوُدَ الْمَلِكِ فِي أُورُشَلِيمَ: بَاطِلُ الأَبَاطِيلِ، قَالَ الْجَامِعَةُ: بَاطِلُ الأَبَاطِيلِ، الْكُلُّ بَاطِلٌ. مَا الْفَائِدَةُ لِلإِنْسَانِ مِنْ كُلِّ تَعَبِهِ الَّذِي يَتْعَبُهُ تَحْتَ الشَّمْسِ؟ دَوْرٌ يَمْضِي وَدَوْرٌ يَجِيءُ، وَالأَرْضُ قَائِمَةٌ إِلَى الأَبَدِ. وَالشَّمْسُ تُشْرِقُ، وَالشَّمْسُ تَغْرُبُ، وَتُسْرِعُ إِلَى مَوْضِعِهَا حَيْثُ تُشْرِقُ. اَلرِّيحُ تَذْهَبُ إِلَى الْجَنُوبِ، وَتَدُورُ إِلَى الشَّمَالِ. تَذْهَبُ دَائِرَةً دَوَرَانًا، وَإِلَى مَدَارَاتِهَا تَرْجِعُ الرِّيحُ. كُلُّ الأَنْهَارِ تَجْرِي إِلَى الْبَحْرِ، وَالْبَحْرُ لَيْسَ بِمَلآنَ. إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي جَرَتْ مِنْهُ الأَنْهَارُ إِلَى هُنَاكَ تَذْهَبُ رَاجِعَةً. كُلُّ الْكَلاَمِ يَقْصُرُ. لاَ يَسْتَطِيعُ الإِنْسَانُ أَنْ يُخْبِرَ بِالْكُلِّ. الْعَيْنُ لاَ تَشْبَعُ مِنَ النَّظَرِ، وَالأُذُنُ لاَ تَمْتَلِئُ مِنَ السَّمْعِ. مَا كَانَ فَهُوَ مَا يَكُونُ، وَالَّذِي صُنِعَ فَهُوَ الَّذِي يُصْنَعُ، فَلَيْسَ تَحْتَ الشَّمْسِ جَدِيدٌ. إِنْ وُجِدَ شَيْءٌ يُقَالُ عَنْهُ: «انْظُرْ. هذَا جَدِيدٌ!» فَهُوَ مُنْذُ زَمَانٍ كَانَ فِي الدُّهُورِ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَنَا. لَيْسَ ذِكْرٌ لِلأَوَّلِينَ. وَالآخِرُونَ أَيْضًا الَّذِينَ سَيَكُونُونَ، لاَ يَكُونُ لَهُمْ ذِكْرٌ عِنْدَ الَّذِينَ يَكُونُونَ بَعْدَهُمْ. (المحرر)

(178) Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 260.

يكن يناقضه، فهو في الأقل قادر أن يرفض الخضوع له؛ إذ يكفي مجرد تأويل سيئ لسفر الجامعة حتى تنهار أخلاق الكتاب المقدس كلها ونتهمه حينئذ بأنه مدرسة في العدمية. ثم إن الخطأ الأخلاقي يكشف خطأً فكريًا لا يقترفه الإنسان الشجاع عندما يضع فكره جانبًا. وإذا كان لا يتوافر دومًا على الكلمات التي يعبّر من خلالها عن المفارقة في الحياة وعن عدم قابليتها للتقادم، فإن مروره إلى الفعل يشهد على ذلك في الأقل. إنه ضامن هذا السر؛ هذا السر الذي يقضي بالضرورة بانتصار الحياة على الموت. ويذكّر جانكيلفيتش «أن نحوّل الصيرورة إلى حياة تحتضر، يعني أن نأخذ في الحسبان بصورة أحادية نصف الحقيقة»، و«أن نجعل من الشيخوخة مسارًا عاديًا غير قابل للجدلية، حيث الإذلال يعري الموت تدريجًا، وهو ما يعني تاليًا معالجة فوقية لغموض العضو المعرقل. ولأن الحياة تحتضر على الدوام، فهي في الوقت نفسه تنشأ باستمرار»[179]. ولنا أن نذكر أن صاحب موهبة البدايات، ومن يمتلك فنها، لن يكون غير الإنسان الشجاع. إن مؤسس جمعية الفصاحة اللسانية[180] (Oratoire) لا يخطئ عندما يقرّ «أنه يبدو أننا مُنحنا الحياة فحسب كي نموت»، وكذلك فعل مونتاين عندما أكد على حكمة بيرول[181] (Bérulle): «إن ما تعيشونه كله تختلسونه من الحياة، إنه على حساب الحياة». وهو ما أغناه جانكيليفتش بالقول: «إن المعيش يقبض من رصيد بقائنا في قيد الحياة، فنحن نعيش على حساب الحياة»[182].

---

(179) Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, collec. Champs (Paris: Flammarion, 1999; [1977]), p. 195.

(180) جمعية دينية أسسها الكاردينال بيار دو بيرول (Pierre de Bérulle) في عام 1611 كجزء من مجموعة معاهد سميت الأوراتوار ونافست اليسوعيين في التعليم في القرن السابع عشر. امتلكت الجمعية مكتبة شهيرة حوت مخطوطات عربية وعبرية قديمة انتقلت لاحقًا إلى المكتبة الوطنية الفرنسية. (المحرر)

(181) بيار دو بيرول (1575-1629) رجل دولة ورجل كنيسة عينه البابا أوربانوس الثامن كاردينالًا، ويعتبر ممثلًا رئيسًا للمدرسة الفرنسية الروحانية ومؤسسة جمعية الأوراتوار أو الفصاحة اللسانية. (المحرر)

(182) Ibid., p. 197.

هكذا، فنحن نعيش على حساب حياتنا وعلينا أن نعرف الابتهاج. هي ذي رحلة الإنسان الشجاع، مع رهانها الذي يبدو مستحيلًا ومن دون معنى، وإن هنا بالضبط يوجد الابتهاج وإرادة الابتهاج، في ذلك «الرضا بالاستمرار»، لأن الابتهاج يولد من الجهد الذي يجب بذله، ولأن الإنسان السعيد «لا يبتهج بما يملك وإنما بما يمنح، وليس بما يكتنز وإنما بما ينفق، وكذلك ليس بما يستفيده لكن بما يضحي به»[183]. لنترك جانبًا هذا المقدار الضئيل من وصف الإنسان المبتهج في حالته المغتبطة جدًا والمتفائلة، ولنركّز على البساطة المطلقة التي يعبّر عنها. إن الابتهاج عند الجهد، معناه بصيغة أخرى الابتهاج من دون عوائق، ومن دون حواش، وكذلك من دون آلة تقطير؛ إذ يكفي أن نرغب في أن نكون شجعانًا ونمر إلى الفعل ليحصل الولوج إلى الابتهاج، ومن دون ضرورة أن نظهر فعلًا فكريًا أكثر اصطناعًا. على العكس، إن قدرة البساطة التي تبرهن عنها إبيستمولوجيا الشجاعة هي موضع ترحيب وقبول: إنها وحدها تعرف حقًّا كيف تقبض على لغز تطابق القول مع الفعل، وهو اللغز نفسه الذي ينظم سباق اللحظات، ويجعل من الحياة ولادة أبدية.

من أجل توصيف هذه البساطة وغياب الالتفاف اللذين يطبعان فلسفة برغسون، استعمل جانكيليفيتش عبارة: «الفلسفة في موضعها الأفضل». ليس لأنها تندرج ضمن الخطية كطريق وحيد، فقد رأينا - على العكس - كيف أنها واعية بالتفافات الحياة وتناقضاتها، لكن لأنها بقيت مقدامة بديناميتها الخاصة. وبهذا المعنى تمامًا علينا أن نفهم «الموضع». هذا «الموضع» نفسه الذي يمكننا أن ندركه عندما يدعونا شخص ما إلى أن لا نماطل، وأن نذهب إليه ببساطة، «لأن عدم رجعية الزمن بالخصوص هو الذي يعين لنا الوجهة الصحيحة». إن الإنسان الشجاع، بفضل مبادرته وحده، يعيد كل شيء إلى موضعه الصحيح، وهذا ما يمنح مرة أخرى معنى لكل من يستدعي رابط ممارسة قول الحقيقة: إن سبيل الموضع هذا، سبيل الفلسفة التي تقول نعم لدعوة الصيرورة (أن تصير)، هو سبيل الإنسان الشجاع والذي يظل بلا منازع سبيلًا يربط البشر في

(183) Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 249.

telegram @soramnqraa

ما بينهم. «هكذا تستعيد فلسفة الـ «نعم» الطريق المستقيمة (via recta)، تلك التي، في مجملها، مستقيمة ومباشرة: لأنها تقود نحو المستقبل من جهة، وتربط الأنا بالأنت والفرد بالآخر من غير وساطة من جهة أخرى»[184]. إن ملكة ممارسة قول الحقيقة التي لا تنفصل عن الانهمام بالذات وبالآخرين هي ملكة الشجاعة: شجاعة أن تحيا حياة جديرة بهذا الاسم، شجاعة تجمع بين الحرية وأخلاق الشجاعة، وتدرجهما في إطار إبيستمولوجيا الشجاعة.

---

(184) Ibid., p. 294.

القسم الثاني

سياسة الشجاعة

هل هي نهاية الشجاعة السياسية؟

كثر هم الأمراء الحاليون الذين ينسبون الشجاعة إلى أنفسهم عندما يقولون بالقطيعة ويقولون قولًا حقيقيًا. لكننا نرى جيدًا أن المسألة ليست هنا، وأن هذا الانتساب إلى الشجاعة هو تهريج، ووصلة مسرحة[1] سياسية أكيدة، وهو إخراج متقن للأنموذجية السياسية. والأنموذجية المضادة للزعيم السياسي، تتناغم بالفعل مع تبدد وتلبيس المبادئ الديمقراطية التي تشكل التاريخ المعاصر للديمقراطية. هنا تحل الأنا الكبيرة غير المعقدة محل الأنا الأعلى.

لم نعد هنا في لحظة التأسيس التي تحتاج إلى «إضافة»، وإنما في فترة التجسّد والمعيش، لأن رهان الإصلاح هو شأن تطبيقي أكثر منه مبدئي أصلي[2] (principiel)، وهي فترة كانت تفتقر في آن إلى الشجاعة السياسية كما الخلقية. مع ذلك، من هنا كانت تبدأ عادة الحرمان السياسي للشجاعة. كيف يمكن إصلاح هذا الخلل؟ كيف يمكن إعادة تأسيس نظرية سياسية للشجاعة لا تكون في الحقيقة غير استغلال شعبوي لها؟

فيم تختلف نظرية الشجاعة السياسية عن نظرية الشجاعة الخلقية؟ هكذا هي الشجاعة بوجهين، فهي سياسية وخلقية كما وجها جانوس[3] (Janus) وأبدًا

---

(1) المسحة المبهرجة (l’histrionisme ou théâtralisme) هي سمة البحث عن جذب الانتباه المفرط. (المحرر)

(2) استخدام هذا المصطلح نادر حتى في الفلسفة، وقد جعله رولان بارت اشتقاقًا من «مبدأ» حين يكون المبدأ بمعنى المصدر أو الأصل لشيء ما. وقد استخدمه أيضًا المتصوف رينيه غينون. (المحرر)

(3) جانوس هو إله البدايات والنهايات الروماني، وإله الخيارات والمعابر والأبواب. وهو ذو =

لم يكن ممكنًا حدوث مثل هذا التجزيء بين الأخلاق والشأن السياسي مع عهد الديمقراطية الأول، وهو كان يومذاك المسمى الآخر للجمهورية، وحيث نهاية النظام القديم والقدوم السماوي لأخلاقيات الشأن السياسي.

إننا نعلم أن الفضيلة مؤسِّسة للجمهورية، ودعامة أخلاقية للفعل السياسي وجانبًا مشعًا لروح الشعب، وذلك منذ روسو[4] وروبسبيير[5] وسان

= وجهين كما يظهر في التمثال الشهير حيث يدير وجهًا إلى الماضي وآخر إلى المستقبل. يُحتفل بعيده في الأول من كانون الثاني/ يناير في التقويم الروماني، ومنه اشتُق اسم «Januarius» أو «janvier» الشهر الأول من السنة (كانون الثاني/ يناير). (المحرر)

(4) جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778) كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات، يعد من أهم كتاب عصر العقل. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل المجريات السياسية التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. تتسم آخر أعمال روسو بالإحساس بالذنب وبلغة العواطف، وهي تعكس محاولته التغلب على إحساس عميق بالنقص، واكتشاف هويته في عالم كان يبدو رافضًا له. حاول روسو في ثلاث محاورات صدرت أيضًا تحت عنوان **قاضي جان جاك روسو** كُتبت بين عامي 1772 و1776، الرد على اتهامات نقاده، ومن يعتقد أنهم كانوا يضطهدونه. أما عملُه الأخير الذي اتسم بالجمال والهدوء، فكان بعنوان **أحلام اليقظة للمتجول الوحيد**. كذلك، كتب روسو شعرًا ومسرحيات نظمًا ونثرًا، وله أعمال موسيقية كثيرة. كتب روسو كتابًا رئيسًا في التربية اسمه **إميل** أو **عن التربية** على هيئة قصة طفل، يرى فيه أن النشء يجب أن يتربى على طبيعته من دون إجباره على حفظ العلوم والثقافات، وبذلك يتعلم النشء من طبيعة ميوله وبالتجربة الشخصية. انتقد روسو المجتمع في رسائل عدة. ففي رسالته المعنونة «بحث في منشأ وأسس عدم المساواة» (1755)، هاجم المجتمع والملكية الخاصة باعتبارهما من أسباب الظلم وعدم المساواة. وكتابه **هيلوييز الجديدة** (1761) مزيج من الرواية الرومانسية والعمل الذي ينتقد بشدة زيف المبادئ الأخلاقية التي رآها روسو في مجتمعه. وفي كتابه **العقد الاجتماعي** (1762)، وهو علامة بارزة في تاريخ العلوم السياسية، طرح روسو آراءه في ما يتعلق بالحكم وحقوق المواطنين. كان روسو يعتقد أن الناس ليسوا مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم، معلنًا أن من يعيشون منهم على الفطرة معزولين عن المجتمع، يكونون رقيقي القلب، خالين من أي بواعث أو قوى تدفعهم إلى إيذاء بعضهم بعضًا. لكنهم ما إن يعيشوا معًا في مجتمع واحد حتى يصيروا أشرارًا. وفي كتاباته السياسية، رسم روسو الخطوط العريضة للنظم التي كان يعتقد أنها لازمة لإقامة ديمقراطية يشارك فيها المواطنون كافة. واستنادًا إلى ما يراه روسو، تتجه أشكال الحكم كافة في آخر الأمر إلى الضعف والذبول، ولا يمكن كبح التدهور إلا من خلال الإمساك بزمام المعايير الأخلاقية، ومن خلال إسقاط جماعات المصالح الخاصة. تأثر روبسبيير وغيره من زعماء الثورة الفرنسية بأفكار روسو بشأن الدولة، كما كانت هذه الأفكار مبعث إلهام لكثير من الاشتراكيين وبعض الشيوعيين. (المحرر)

(5) مكسيميليان روبسبيير (Maximilien François Marie Isidore de Robespierre) (1758-1794)، =

جوست[6] ومونتسكيو[7]، هؤلاء من يشكلون ما يمكن أن نطلق عليه المشهد الأول من الديمقراطية. إلا أن كارثة الفضيلة حصلت، وقد حملت معها اسم الإرهاب[8]، وأحدثت الرضّة (الصدمة العصبية) الثورية. ومنذ

= محام وزعيم سياسي فرنسي. أصبح أحد أهم الشخصيات المؤثرة في الثورة الفرنسية، والنصير الرئيس لعهد الإرهاب. درس الحقوق، ولم يلبث أن أصبح متعصبًا للنظريات والأفكار الاجتماعية للفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو. انتخب روبسبيير نائبًا لرئيس مجلس الطبقات، الذي اجتمع في عام 1789 عشية اندلاع الثورة الفرنسية، ثم التحق بالجمعية التأسيسية الوطنية (المكونة من ممثلي الشعب)، حيث لمع نجمه ولفتت خطبه وأحاديثه البارعة الأنظار إليه. ازدادت شعبيته كعدو للملكية ونصير للإصلاحات الديمقراطية. وعقب سقوط الملكية في فرنسا في عام 1792، انتخب روبسبيير أول مندوب لباريس في المؤتمر الوطني الذي ألح فيه على مطلب إعدام الملك لويس السادس عشر وعائلته وهو ما تحقق في عام 1793. وسرعان ما انتخب روبسبيير عضوًا في الهيئة التنفيذية العليا ولجنة السلامة العامة. في غياب أي مقاومة له، أصبح هو المسيطر على الحكومة الفرنسية، حيث كانت فرنسا وقتذاك تعاني الإضرابات السياسية والاجتماعية. وبهدف استعادة النظام في البلاد وتقليل خطر الغزو الخارجي، بدأ روبسبيير في القضاء على كل من اعتبرهم «أعداء الثورة»، فأعدم معظم زعماء الثورة الفرنسية، في ما عرف بعهد الإرهاب. ازدادت الإعدامات، حتى وصل عدد المعدومين إلى ستة آلاف شخص في ستة أسابيع، وأدت خطب روبسبيير النارية إلى خوف عدد من كبار أعضاء المؤتمر الوطني على سلامتهم الشخصية، فدُبرت مؤامرة ضده، وأُعدم على المقصلة مع مئة من أتباعه، وانتهى بذلك عهد الإرهاب. (المحرر)

(6) لويس أنطوان ليون دو سان جوست (Louis Antoine Léon de Saint-Just) (1767-1794) المعروف باسم سان جوست، ثوري وقائد عسكري وسياسي فرنسي شارك فى الثورة الفرنسية. كان من أكبر حلفاء روبسبيير وشريكه في الحكم، وكان عضوًا مهمًا فى حزب اليعاقبة الثوري المتطرف الذي كان يحكم وقتذاك وكان من المسؤولين في فترة حكم الإرهاب. أعدم على المقصلة مع روبسبيير وباقي المسؤولين في فترة حكم الإرهاب. (المحرر)

(7) شارل لوي دو سيكوندا المعروف باسم مونتسكيو (Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu) (1689-1755)، فيلسوف فرنسي صاحب نظرية فصل السلطات الذي تعتمده أغلبية الأنظمة حاليًا. كانت له تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم (1716). نشر كتابه الساخر **رسائل فارسية** (1721) وانتقد فيه المجتمع وأنظمة الحكم في أوروبا في ذلك الحين، فحمل الكتاب له شهرة واسعة وكان سببًا في قبوله في الأكاديمية الفرنسية للعلوم. نشر في عام 1734 كتابًا تحت عنوان **الملكية العالمية** حيث قسم الشعوب إلى شمالية وجنوبية وادعى أن الفرق في المناخ هو السبب الأساس للاختلاف بين شعوب الشمال وشعوب الجنوب. ونشر أهم كتبه **روح القوانين** في عام 1748 في 31 جزءًا وهو من أبرز المراجع في العلوم السياسية. (المحرر)

(8) المقصود الفترة المعروفة في تاريخ الثورة الفرنسية باسم عهد الإرهاب، وامتدت من 6 أيلول/سبتمبر 1793 حتى 28 تموز/يوليو 1794 على قاعدة الصراع العنيف بين أجنحة الثورة وتخللتها إعدامات جماعية للخصوم من الطرفين. (المحرر)

ذلك الحين، ونحن نحاول أن لا نخلق إلا اعتدالًا خلقيًا وسياسيًا خوفًا من العودة إلى ذلك الواقع. ثم إن المشهد الثاني من الديمقراطية الذي يجسده توكفيل يمثل دليلًا على ذلك، لأن هذا الأخير أدرك الحدس البراديغمي لأولى التشويهات والتراجعات المبدئية الأصلية. وكان توكفيل يحمل ذلك الحدس النابغ والمميز للمجتمعات الديمقراطية الحديثة، والذي يقضي بتحديد القصور الواقعي في طبيعتها: إن المبادئ الديمقراطية تنتج انعكاسات منحرفة بطريقة ديمقراطية مثلى، وأكثر؛ إنها تتحول إلى أهواء ديمقراطية. ثم إنه لشيء رهيب أن تمنح المبادئ الأرستقراطية، وهي المنحطة على المستوى المبدئي الأصلي، ممارسات جيدة، بينما تنتج المبادئ الديمقراطية العادلة نظريًا والمقبولة أخلاقيًا، انعكاسات مروعة. من هنا، تقترب الديمقراطية من خيبة الأمل (أو انقضاء الوهم désenchantement) بشكل مستقل عن أي تدنيس للمبادئ ولتجربة نهاية ما هو مفارق أو نهاية الدين. وبابتذال أكثر، تُعرَّف الديمقراطية بأنها مغامرة الهوة بين المبادئ والممارسة؛ أو بين مبدأ الحرية (مبدأ التقييد الذاتي والمساءلة الذاتية) وهوى الحرية (الكلية القدرة)، وبين مبدأ المساواة (النزعة الإرادوية التي تدافع عن مبدأ الشروط المتساوية)، وهوى المساواة (المساواتية المطلقة والمزايدة الهوياتية أو عن الحق في الاختلاف)، وبين مبدأ التفريد (بناء المواطن الفرد) وهوى الفردانية (التي تلامس حدود تعريض الشخص للعطب أو الهشاشة).

إذا كان مونتسكيو وروسو وروبسبيير وسان جوست يضعون الفضيلة في قلب النظام الجمهوري الديمقراطي، فإن الأمر يختلف مع توكفيل الذي يفضل الحديث عن «المصلحة المفروغ منها» (المقررة) وعن «عقيدة قليلة السمو، لكن واضحة وأكيدة»، والتي «لا تبحث عن تحقيق الأهداف الكبرى، لكنها تحقق تلك الأهداف التي حددتها من غير أن تبذل جهدًا كبيرًا، على اعتبار أنها في متناول أصناف الذكاء كلها، حيث يمكن لكل واحد أن يفهمها بسهولة ومن دون عناء. ولأنها تتلاءم بطريقة رائعة مع نقاط ضعف الناس، فإنها تحصل بسهولة على إمبراطورية شاسعة يسهل الحفاظ عليها، لأنها ترجع المصلحة الشخصية ضد نفسها، وتستعمل لتوجيه الأهواء المثير الذي

يحرّكها. ولا تنتج عقيدة «المصلحة المفروغ منها» إخلاصًا كبيرًا، لكنها توعز يوميًا بتضحيات صغيرة؛ إذ هي غير قادرة وحدها أن تخلق إنسانًا فاضلًا، لكن بإمكانها أن تشكل عددًا غفيرًا من المواطنين المنضبطين والقنوعين والمعتدلين والمحترسين، من هم أسياد أنفسهم؛ وإذا كانت هذه العقيدة لا تؤدي مباشرة إلى الفضيلة عبر الإرادة، فإنها تقترب منها رويدًا رويدًا بالعادات. وإذا حدث وسيطرت عقيدة «المصلحة المفروغ منها» على العالم الخلقي بكامله، فإن الفضائل العظيمة ستصبح نادرة بلا شك، وأظن أيضًا أن أشكال الضلالات الفظة لن تصبح مألوفة بالنتيجة، كما أنها طبعًا ستمنع ربما بعض الأشخاص من التسلق إلى ما هو أعلى من مستوى البشرية العادي، فيما كثير من الآخرين ممن سقطوا إلى الأسفل سيصادفونها وسيستمسكون بها. إذا نظرنا إليها من زاوية بعض الأشخاص فهي تنتقص من شأنهم، وإذا نظرنا إليها من زاوية النوع فهي ترفع من شأنه. وإني لن أخشى القول إن عقيدة «المصلحة المفروغ منها» تبدو لي الأكثر ملاءمة لحاجات شعوب هذا العصر من بين باقي النظريات الفلسفية، بل إنها كما أرى الضمانة القوية التي بقيت أمامهم ضد أنفسهم. لهذا، فعلى الباحثين في علم الأخلاق أن يحولوا إليها اهتمامهم، وحتى إذا اعتبروها ناقصة، عليهم مع ذلك أن يعتمدوها على أنها ضرورية»[9].

عوض أن نهرب من هذا الاعتدال وهذه الرداءة علينا أن نرغب فيهما، أو في الأقل أن نجعلهما تفيان بالحاجة. ويدرك توكفيل، باعتباره أرستقراطيًا حقيقيًا، ضرورة الديمقراطية من دون أن يتذوق مفاتنها، ويعلم أن الفضيلة قد تتحول في النهاية، من جانب آخر، إلى عدو للأنظمة ذات المقصد الحسن، حيث يصبح السؤال كالآتي: ما هو نوع الشجاعة الخلقية والسياسية التي تسببها عقيدة المصلحة المفروغ منها الواثقة والأقل علوًا؟ إذ من المؤكد أن الديمقراطية لن تصمد حتى نهاية الشجاعة. ثم إن لا شيء يصمد أقل من الديمقراطية أمام أشكال من الميتافيزيقا الصغيرة، لأنها الحلم الكبير الذي

(9) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique. II, Fonctionnement de ces institutions: Vie politique* (Paris: C. Gosselin, 1840), Chapitre VIII, «Comment les américains combattent l'individualisme par la doctrine de l'intérêt bien entendu».

يعاني خيبة الأمل. وهكذا يمكن أن تمثل أخلاق الشجاعة المشهد الثالث من الديمقراطية، إذ هناك، في ما وراء خيبة الأمل، طريق الفضيلة، وأخلاق غير مشكوك فيها، يُبنى على أساسها الشعب من جديد بعيدًا من الجماهير والأفراد.

هل يجب إعادة بناء نظرية الشجاعة السياسية؟

قد تبدو الكتابة عن الشجاعة السياسية بلا جدوى. وبشكل أدق فإن البحث في اختفائها الخلقي المزعوم أمر لا يُحاكم بتشدد، في حين أن مناقشة طبيعتها، من دون أن نعلم مباشرة عن رجعتها أو عن استدامتها، تبدو بلا فاعلية. مع ذلك ليس هناك ما هو أقل ثباتًا، لأن تعقب المعنى أحيانًا يخلق من جديد السبيل في اتجاه الفعل. وبناء عليه، لنا أن نعيد تحديد المفهوم في مواجهة الأزمنة الجديدة، والرهانات السياسية الحالية وزمن العولمة، حيث يتفكك الزمكان (espace-temps) ويتكاثر، وهو زمن لا تشكل الحرب فيه تسوية موقتة تقليدية[10] (modus vivendi) حيال الشأن السياسي، وإنما السلم أو المنطقة الرمادية، حيث لا حرب ولا سلم لكن، في أغلب الأحيان، هناك سياق ما بعد الرضّة (الصدمة العصبية) أو ما بعد النزاع. ثم ما المقصود بالشجاعة السياسية في زمن السلم؟

بالنسبة إلى مكيافيلي[11]، فإن تنظيم الدولة و«إحياء الفضيلة الجمهورية

---

(10) كلمة modus تعني وسيلة أو طريقة، وكلمة vivendi تعني المعيشة. وتشكلان معًا «طريقة المعيشة»، وتنطوي على تسوية الخلافات بين الأطراف المتنازعين للسماح باستمرار الحياة. فهي تصف عادة الترتيبات غير الرسمية والموقتة في الشؤون السياسية. على سبيل المثال، حينما يصل الجانبان إلى تسوية موقتة بشأن المناطق المتنازع عليها، على الرغم من انعدام التوافقات السياسية والتاريخية والثقافية، يتم إقامة تسوية للخلافات بينهما من أجل الحوار ووقف الحروب. (المحرر)

(11) نيكولو دي برناردو دي مكيافيلّي (Niccolò di Bernardo dei Machiavelli) (1469-1527) ولد وتوفي في فلورنسا، وكان مفكرًا وفيلسوفًا سياسيًا إيطاليًا إبان عصر النهضة. أصبح الشخصية الرئيسة والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي، والذي أصبح في ما بعد عصب دراسات العلوم السياسية. أشهر كتبه على الإطلاق، **الأمير**، الذي كان عملًا هدف مكيافيلي منه إلى كتابة تعليمات لحكام عصره. نُشرَ الكتاب بعد موته، وأيد فيه فكرة أن ما هو مفيد فهو ضروري، التي كانت عبارة عن صورة مبكرة للنفعية والواقعية السياسية. (المحرر)

يمر[ان] عبر الشأن العسكري»[12]، لكن الجيش لا يحتكر الأسلحة، ما شجع مونتسكيو على الإقدام على توسيع الفضيلة لتشمل المجتمع المدني الأكثر دستورية على نحو أنموذجي. «فبينما يفكر مكيافيلي في المواطن في حالة الحرب، يسعى مونتسكيو للتفكير في المواطن في حالة السلم، وهو ما لا يمنعه على العكس من أن يتصور الإنسان حاملًا السلاح. والحق أن مونتسكيو يحاول التفكير في الامتداد الأقصى والعمومي للجماعة الديمقراطية، ويتأمل في شروط إمكان الفضيلة والديمقراطية والسلم»[13]. ثم إن ضرورة تحديد مفهوم الفضيلة هو ما يجمع بين مكيافيلي ومونتسكيو، وإن تعريف الشجاعة السياسية هو نفسه فعل سياسي؛ إذ إنه البراديغم الذي تؤسس عليه كل استراتيجيا سياسية. ومرة أخرى، كان مكيافيلي أكثر وضوحًا: «إن واحدة من الأفكار الرئيسة عند مكيافيلي هي أن فعل التفكير في الفضيلة يمثل إحدى الوسائل لإنتاج الفضيلة، وبالأحرى فإن واحدًا من التطبيقات للنصوص المكيافيلية هو إنتاج الفضيلة كتابة، ومحاولة نشرها وطرحها للقراءة [...] ثم إن كتابة نص معنون بـ «الأمير»، معناه أن تساهم ضمنًا في إنتاج الفضيلة لدى الأمراء الذين هم معنيون بها»[14].

هكذا، فإن الكتابة عن الشجاعة السياسية وتعريفها هو في حد ذاته إضفاء الحياة على الأفعال السياسية التي تترتب عليها، كما أنه اندراج في فلسفة شأن سياسي محدد. وهنا أيضًا، نلاحظ أن الكاتبين معًا حاولا إرجاع تسييس الفضيلة إلى أكبر سفسطة ممكنة. «يشتغل مكيافيلي على أنسنة الفضيلة والسياسة، بينما ذهب مونتسكيو بعيدًا عندما أسس لعلمنة الفضيلة والسياسة، وهو ما [...] يسلط الضوء على اتجاه هذا الأخير في التفكير أكثر من مكيافيلي بخصوص التمفصل بين ما هو فردي وما هو جماعي. وبإمكاننا أن نقول في النهاية، إن الفلورنسي أسس لنوع من الأنثروبولوجيا السياسية للفضيلة، بينما الفرنسي بلوَر

---

(12) Henri Drei, *La Vertu politique: Machiavel et Montesquieu*, préf. de Laurent Loty, collec. Ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 1998), p. 13.

(13) Ibid.

(14) Ibid., p. 10.

سوسيولوجيا سياسية للفضيلة»[15]. لكن لا مكيافيلي ولا مونتسكيو اشتغلا على تخليق الشأن السياسي، بمعنى وضعه تحت إشراف شيء آخر مفارق متعال غير السياسة. وعلى العكس تمامًا، ينصب الانهمام هنا على تمكين استقلال الفاعل السياسي مقارنة بـ «أخلاق عُرف ديني»، لأن الفاعل السياسي يظل هو مبدأ الاستقلال الذاتي «وتحقيق أمثلة» الفعل (الحالة المثلى). فالشأن السياسي ليس هو صخرة المعنى. وهكذا، لا يتناقض تمكين الاستقلال الذاتي لفكر الفاعل السياسي مع إعادة تحديد مفهوم الشجاعة السياسية باعتبارها فضيلة جمعية وفردية، وإن التفكير في طبيعة الشجاعة في المجال السياسي يندرج ضمن تمكين استقلال الشجاعة الذاتي. وهناك محور آخر اشتغل عليه كل من مونتسكيو ومكيافيلي ألا وهو ظاهرة الفساد وإمكان أن يخرج الفرد، أكان أميرًا أم مواطنًا، من هذه المؤامرة. «عندما ينفذ الفساد إلى المجال السياسي، يجد كل من مونتسكيو ومكيافيلي العلاج في العودة إلى المبادئ»[16]. وهنا مرة أخرى، إذا كان تعريف الفساد يتغير تدريجًا مع التاريخ، فإن طرقه متعددة، وإن تحديد خصائصه والأنظمة التي يشارك فيها في هذا العصر، وكذلك أساليبه، وتمظهراته كلها تساهم في تعريف وإعادة تنشيط الشجاعة السياسية.

إن الرجوع إلى مكيافيلي يفرض نفسه عندما نريد أن نبرهن أن جمهورية ما في انحدار. ثم إن التوصيف الذي خص به فينيسيا (البندقية) يذكّرنا بالجمهوريات الديمقراطية المعاصرة التي تواصل هيكلة نفسها على عدم المساواة في الأفعال أو في الحقوق الأكثر رسمية. يضع مكيافيلي خصوصًا الجمهوريات القديمة مثل روما وأثينا في مقابل الجمهوريات المعاصرة كفلورنسا وفينيسيا. ويرى أن ليس هناك أفضل ما يقارن به غير روما وفينيسيا؛ إذ بينما الأولى قوية بمؤسساتها، فإن الثانية قوية بانحطاطها. فمن جهة، لدينا «نظام مختلط، أرستقراطي وشعبي خصوصًا، بنزوع قوي نحو المساواة في الولوج إلى المهمات العمومية، وحيث يتم تدبير الخلاف؛ ومن جهة أخرى،

---

(15) Ibid., pp. 12-13.

(16) Ibid., p. 29.

جمهورية فائقة الأرستقراطية غير عادلة أصلًا، من حيث هي طبقة مغلقة تحتفظ لنفسها بالسلطات كلها، وحيث لا يمكن بالطبع تدبير الخلاف. ففي الحالة الأولى، تعتمد الجمهورية على قواتها الحية، وتبدو غير جاحدة نوعًا ما لضباطها، وتمارس كسب الأراضي التي تدر عليها أرباحًا؛ وفي الحالة الأخرى، تدفع الجمهورية للمرتزقة، وتكشف عن عدم عرفانها تجاه ضباطها، كما تستولي على الأراضي التي وضعت تحت مسؤوليتها، لتلحق بها الخسارة. فمن جانب، هناك صلابة النظام أمام السياقات المتغيرة، وصورة الاستقرار، والشجاعة والتصريف؛ ومن جانب آخر، نجد لعبة الحظ المترددة والجبانة والمتغطرسة. وإن هاهنا لمنظومة أولى لتماثلات تسلسلية. وهكذا، تُرْسَم لوحة كاملة عن الحكومة اللائقة وعن نقيضها»[17]. وفي المحصلة، إنها طريقة مكيافيلي في قياس ممارسة السلطة بمعايير الفضيلة والمثابرة والشجاعة.

ماتت روما - على الرغم من أنها لم تكن أنموذجًا ديمقراطيًا - فيما فينيسيا لا تزال صامدة... وفي وقتنا الحاضر، يحمل الحكام[18] (doges) أسماء أخرى، ويتم التنكر لقوى الأمة الحية (المتجسدة خصوصًا في الطبقة المتوسطة) بطريقة نظامية شاملة، بينما أنواع الكسب تمر عبر المصادرة من طرف بعضهم وعدم الحماية من طرف بعضهم الآخر. وهكذا، تشكل السياسات التي تنعت بـ «القطيعة» أفضل وصفة لتفكيك ما تبقى من بنية ما هو جمهوري وديمقراطي، أو حين لا يمكن فصل مفهوم «الملاءمة» (convenable) عن مفهوم العيش المشترك (convivance)، حيث يشتغل ما هو ملائم كله برفقة «الذي يعيش مع». ولاحظ مكيافيلي كذلك أن الفضيلة لم تكن سوى قضية خبرية (إعلانية) فحسب، لأن الديمقراطية تعيش دومًا على رجلين، رجلها الأولى ثقافية فيما الثانية إجرائية؛ الأولى مجتمعية والثانية دستورية. بعبارة أخرى، «تعبر الفضيلة العالم كله، وإن مقامها، الذي قد يطول أو يقصر في بلد أو آخر، يخضع لمدى التنظيم الفعال والمضمون تقريبًا لدوائر فاضلة في داخل الدولة»[19]. بهذا

---

(17) Ibid., pp. 72-73.

(18) لقب حكام البندقية وجنوى في منتصف القرن السابع عشر. (المحرر)

(19) Ibid., p. 94.

المعنى، تمثل الجمهورية الرومانية أنموذجًا مختارًا لنمذجة هذه الدوائر التي هي في الوقت نفسه سلطات مضادة، ونقاط تقاطع وسيطة، وكذلك اتزانات غير مشكوك فيها. «إن الأمر يتعلق بالمزج بين الإمارة والأرستقراطية والديمقراطية، وبإمكان القناصل ومجلس الشيوخ وزعماء الشعب، أن يتعارضوا وأن يراقب بعضهم بعضًا. وهكذا تكون الدولة أكثر صلابة وقوة، وتكون قادرة على مقاومة الزمن بشكل أفضل. إن هذا النوع من الدولة يكون منتجًا ومستهلكًا للفضيلة أكثر من أي نوع آخر، لأنها تشتغل وفقًا لآليات أكثر تعقيدًا ونشاطًا وديناميةً»[20]. وهنا، مرة أخرى، لن تكون ثمة حاجة إلى بناء روما في خطاطة ديمقراطية للتفوق والامتياز، لأن الرهان يختلف تمامًا ويقضي بـ: إعادة تنشيط الهياكل الوسيطة ودوائر الفضيلة، ووقف فصل الإجراءات عن معناها، وتجريد المصير الديمقراطي تاليًا. تمارَس الفضيلة بالطبع من تلقاء نفسها، وهنا تكمن أجمل لحظاتها، لكنها تصنع وتمارس بشكل جمعي تعددي، وإنه من الصعب، بل من النادر جدًا أن نكون فاضلين تجاه الآخرين، والأفضل هو إيجاد نظام جماعي للفضيلة، ولو كلف الأمر أحيانًا أن نُمَكْنِنَها أكثر من أن نجسدها دائمًا.

تزوير الشجاعة (1):
من فضيلة الأمير إلى الأنموذجية السياسية المضادة

كان مكيافيلي أكثر كونفوشيوسية[21] مما يبدو: إن فضيلة الأمير ليست بلا قيمة. وبالطبع فإن «قوة المؤسسة تحدد تطور الفضيلة، لكن يمكن فضيلة الأمير

(20) Ibid.

(21) الكونفوشيوسية أو الكونفوشية: هي مجموعة من الاعتقادات والمبادئ في الفلسفة الصينية، طُورت من طريق تعاليم فيلسوف الصين العظيم كونفوشيوس (551-479 قبل الميلاد) وأتباعه، تتمحور في مجملها حول الأخلاق والآداب، وطريقة إدارة الحكم والعلاقات الاجتماعية. أثرت الكونفوشيوسية في منهج حياة الصينيين، فحددت لهم أنماط الحياة وسُلم القِيم الاجتماعية، كما وفرت المبادئ الأساسية التي قامت عليها النظريات والمؤسسات السياسية في الصين. انطلاقًا من الصين، انتشرت هذه المدرسة في كوريا، ثم في اليابان وفيتنام، وأصبحت ركيزة ثابتة في ثقافة شعوب شرق آسيا. جذبت الكونفوشيوسية انتباه الكثير من الفلاسفة الغربيين. (المحرر)

أو الشعب، من جانب آخر، أن تكون سببًا في إيجاد دوائر أخرى»[22]، وهكذا سيكون أمراؤنا الحاليون فضلاء بدرجة أقل. وإذا كانت الأنموذجية في ما سبق تشكل معيارًا للزعامة السياسية، فإن الحال لم يعد كذلك، فالعصر هو عصر الأنموذجية المضادة والتي هي المعنى العميق لتاريخ الفردانية. لقد كان الأمير الفاضل يعرف كيف يجعل الحظ (fortuna أو الفرصة) مواتيًا لإيجاد براغماتية ما للشأن السياسي. إن شأن الشجاعة أن تحوّل القدَر إلى فرصة (ضربة حظ)، على عكس الزعيم الأنموذجي المضاد الذي يكتفي بسلطة براغماتية ويتواصل بطريقة خشنة، ويجمّل الحظ بطريقة تدفع إلى الثقة برعايته للأمور، ليفقد تاليًا معنى الفضيلة وفاعليتها. وهكذا يُساوَى الزعيم المعاصر بكاريزما غير مركبة، وهستيرية، وغبطة ساذجة[23] (pronoïaque).

إن هذه الكاريزما هي أولاً غير مركّبة، لأن الأيديولوجيات أُضعفت، والاعتقادات أعيد انتشارها، والمبادئ هُجرت بسبب سياقات أكثر تعقيدًا، وغياب التعقيد هو أيضًا نتيجة لتعقيد مفرط، أو السبيل الوحيد المتاح للعقلانية الفردية من أجل تركيب العالم: وأمام موعد كهذا مع التعقيد والعبثية، والمعنى والاعتباطية، والمصادفة والحتميات، يفضّل الوعي أن يتحرر من هذه الشبكات المرجعية بسبب قلة إجرائيتها، ليتحول إلى كاريزما غير مركبة تسير مباشرة على طريق الـ «هذا».

ثانيًا هذه الكاريزما هستيرية، على اعتبار أن الزعيم السياسي يرغب في أن يحكم عبر الإعجاب واستفتاء الرأي، وحيث يكبر الإغواء في الأنظمة ذات السلطة الإعلامية عندما نشاهد المهرجين الممسرحين الفاشلين يحتكرون الساحة، ونشهد على المسرحة السياسية وهي تؤسس باعتبارها نظامًا شبه ديمقراطي. والحق أن تاريخ الديمقراطية، من دون أن نتحدث عن تاريخ

---

(22) Ibid., p. 95.

(23) مصطلح حديث يشير إلى عكس البارانويا. ففي حين يشكو مريض البارانويا من مؤامرة كونية ضده لإيذائه، يعتقد مريض البرونويا (Pronoia) أن الكون يعمل لمصلحته وسعادته فيعيش في غبطة أبدية ساذجة. (المحرر)

فرنسا، لا ينفصل عن تاريخ «الكاريزمات غير المدنية»[24]. وللذاكرة، فقد كان للمجتمع الفرنسي دومًا قسط من الكاريزما، وكان رواد الفترة الثورية أنفسهم أشكالًا من «أنا لا تنضب». لكن الفرق واضح تمامًا، فحيث كنا نحكم لِنَقود ثورة، نريد اليوم أن نعجب كي نحكم. إن هذا الميل الغريب غير المتحكم فيه لمكسيميليان[25] «بأن يتحدث كثيرًا ودائمًا عن نفسه، وفضائله ومبادئه وتضحياته من أجل الحرية وبالأخطار التي تحدق به»[26] يلامس جنون الارتياب (البارانويا paranoïa). ثم إن لكل عصر من الديمقراطية شكل مسرحته التي تبرهن حقًا على فتوحات الفردانية. مع اختلاف بسيط وهو أن روبسبيير لم يكن من طينة المداهن المتزلف، وأنه في حال لم نصف الأمر بمرض الارتياب الحاد (hyperparanoïa) وبالعياء (neurasthénie أو الضعف العصبي)، فإننا في الأقل نقف على تخوم الهستيريا المفرطة والتواصلية المفرطة.

بيد أنه من غير المفيد اتهام التواصل بجميع الأمراض ما بعد الثقافية؛ إذ إن التواصل يوجد في أصل السياسة نفسها، بمعنى إقرار الإشراك. فالمشكلة لا تكمن في «التواصل»، لكن في تمويه فكرة التواصل من طريق استبدالها بالفرجة، حيث يصبح الإعجاب والترفيه أنجع وسيلة بالنسبة إلى الزعيم كي لا يتقاسم شيئًا من سلطته مع الآخرين؛ إذ عندما يجعل رئيس الدولة من نفسه زعيم الخيال والمخرج المسرحي الذي يفوضه المواطنون، فإنه يسعى لأن يتواصل أقل من أن يصادر، لأن وراء التواصل المفرط يقيم الافتقار إلى الشفافية في العمل السياسي، تمامًا كما يرقد الطاغية وراء المهرج الممسرح الفاشل. ويمكن أن تشكل البرلوسكونية[27] (Berlusconisme) خير مثال، ولو

---

(24) يُنظر: Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité* (Paris: Le Seuil, 1979).

(25) المقصود مكسيميليان روبسبيير. (المحرر)

(26) يُنظر: Michelet.

(27) نسبة إلى السياسي الإيطالي سيلڤيو برلوسكوني (بالإيطالية: Silvio Berlusconi) الذي تولى رئاسة الحكومة الإيطالية ثلاث مرات. حاز في عام 2013 وفقًا لمجلة **فوربس** الأميركية، لقب أغنى سابع رجل في إيطاليا ومن أغنى 194 في العالم. اتُّهم في أكثر من عشرين محاكمة قضائية تتعلق بالفساد. (المحرر)

كانت لا تحتكر المسرحة التي يمكن أن تتم بطريقة أكثر صمتًا. بهذا المعنى، يمكن أن يشكل الصمت وتراجع أعداد الحضور «الخاصين» المشهد الثاني الممتاز لرئاسة ما. وطبعًا، إن المسرحة ستبقى حاضرة: ودومًا هناك شد الانتباه المفرط، ودومًا هناك الأنانية السياسية؛ لكن هذه المرة باعتماد فن الانسحاب.

هكذا، فإن كل رئيس دولة يمارس المسرحة السياسية يبتعد من الشجاعة ولا يفعل غير أنه ينجز «الشيء نفسه دومًا وأكثر»، حيث يكون حراكه هو الانتساب الأكيد إلى من سبقوه. إن الزعيم الجديد يتفاخر بكونه شجاعًا وبأنه يحدث القطيعة. لكن لا شيء من هذا يحصل، فهو بدوره يعرض مسرحًا فاشلاً، ويسير الجوقة، ويحتكر الأجندة الإعلامية، ويمارس التغيير الخاطئ. وقد علّمنا منظرو مدرسة بالو ألطو[28] (Palo Alto) أن هناك «تغييرًا» وهناك «حركة خاطئة». هناك التغيير حيث كل شيء يستمر أكثر، وهو تغيير موهم يفضله رجال السلطة والمضطربون الذين «يتأرجحون»: لأنهم لا يتمكنون من التخلص من الكابوس الذي يكبلهم، ومعهم نحن أيضًا. وهناك التغييرات التي توجد القواعد الجديدة للديمقراطية، وتضع عتبات لها، أو تلك القطائع التي تحدث الإصلاح. هنا طبعًا - وهذا خبر سعيد - لا شيء يقتل المهرج الممسرح الفاشل أقل من نهاية التصفيقات، بيد أن في أزمنة ديمقراطيات الفرجة كالتي نعيش، فإن المسرحة السياسية سرعت بتأكّل إجراءات الفضيلة، لتجعلنا على العكس نرى دوائر الفساد السلبية تنشئ أنظمة من المقبولية يصعب كثيرًا حلها لاحقًا.

أخيرًا، هناك الأنموذجية المضادة، وهي ثمرة وصول الفرد غير المركّب، بمعنى آخر، هذه الطريقة الجديدة للزعامة السياسية التي تبرز سلوكًا عبيطًا ساذجًا (pronoïaque) أو نقيض جنون الارتياب (paranoïa)، وهو من قبيل الشعور

---

(28) هي تيار في الفكر وفي البحث أخذ اسمه من اسم مدينة بالو ألطو في كاليفورنيا في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين. كان للمدرسة تأثير كبير في علم النفس وعلم النفس الاجتماعي كما في علوم التواصل والاتصالات وذلك بالصلة مع مفاهيم السيبرنيطيقا. ولهذا التيار فضل على شكلين من أشكال الاستشفاء النفسي هما الاستشفاء العائلي والاستشفاء السريع. من مؤسسي هذه المدرسة غريغوري بايتسون ودونالد جاكسون وجون ويكلاند وجاي هايلي وريتشارد فيش ووليام فراي. (المحرر)

بالرضى عن الذات، وهي ذات تعيش كمفتاح لتحسين النظام، مقدّرة من الجميع، مأمول فيها بشدة ومنتظرة، وهي من تفك العقد، هناك حيث ينعقد الآخرون. إنه مظهر لطيف للأمر قبل أن يتحول إلى حالة تبعث على الشفقة، لأن الساذج، وهو ضعيف بين الضعفاء، مقتنع بخاصيته الاستثنائية. وعلى هذا النحو، فهو يعيش دومًا لحظات استثنائية، خصوصًا في القصة التي ينسجها عنها. إنه من يعطي المثل ويوجد المرح، ويحبط الملل، فقبله لم يكن هناك حفل ولا مصير. ومرة أخرى، لا يتوافر المهرج الممسرح الفاشل على كاريزما الإنسان الشرير اللامدنية، فهو الإنسان العادي وقد صار ملكًا، والذي يبتكر القاعدة ويغيرها من دون أن يتبعها البتة. إنه مَثَل أعلى لأشكال الأنا الصبيانية، استيهامها الأول وقد سما إلى درجة الطبعة الأولية الأصلية (princeps)... وإذا لم يكن منحرفًا مباشرة، فإن المهرج الممسرح الفاشل يبني مع ذلك مسارات منحرفة، حيث لا يحضر الآخر إلا بصفة المتفرج على نجاحه، وهذه هي المرحلة الأولى من عملية نزع جوهره، أي تدجينه، وفق ما يريد له أن يكون. ففي البداية، يحوله إلى متفرج، بمعنى أنه يصادر منه قدرته على الفعل، حتى يتسنى له لاحقًا التلاعب به. لذلك لم تكن حنة أرندت[29] (Hannah Arendt) محقة عندما حصرت القدرة على تدمير نظام العلاقة بين البشر بالأنظمة المتسلطة وحدها. ذلك أن تمثّل الآخرين على أنهم غير أساسيين لذواتهم ويمكن الاستفادة منهم، قد يتحول أيضًا إلى سمة غالبة في الجمهوريات الديمقراطية فريسة شياطينها الخاصة.

(29) حنة أرندت (1906 – 1975) منظّرة سياسية وباحثة يهودية من أصل ألماني. على الرغم من أنها كثيرًا ما توصف بالفيلسوفة، فإنها كانت دائمًا ترفض هذا التوصيف على أساس أن الفلسفة تتعاطى مع «الإنسان في صيغة المفرد»، وبدلًا من ذلك وصفت نفسها من خلال عملها في التنظير السياسي وعلم السياسة، لأن عملها يركز على كون «البشر، لا الإنسان الفرد، هم من يعيشون على الأرض ويسكنون العالم». ويظهر رفضها الفلسفة في كتابها **شرط الإنسان المعاصر** حيث اعتبرت أنه «يمكن تفسير القسم الأكبر من الفلسفة منذ أفلاطون على أنه ببساطة مجرد سلسلة كتابات أرادت اكتشاف الأسس النظرية والوسائل العملية لهروب نهائي من السياسة». وقد أصبحت مؤلفاتها حول ظاهرة «التوتاليتارية» تدرّس في العالم كله، كما صار فكرها السياسي والفلسفي يحتل مكانة بارزة في التفكير المعاصر. اشتهرت بموقفها المعارض للصهيونية، وكان كتابها الأشهر **محاكمة إيخمان** مثار اعتراضات واحتجاجات وسجالات عالمية حتى اتهمها الصهاينة بالعداء للسامية وكراهية الذات. (المحرر)

تزوّر الأنموذجية المضادة الشجاعة السياسية أكثر مما تتنكر لها، بل على العكس فهي تطالب دومًا ببنوّتها، وهي تعرف كيف تنتج مسوخًا ليس من السهل تفكيكها وإزالة خدعتها. فليس لأننا «نفعل شيئًا ما يرغب الناس كلهم في فعله» نكون حينئذ شجعانًا. فأن نتجرأ على القدرة الخارقة هو فعل لا يرادف الشجاعة، ذلك أن الوصول إلى الحدود القصوى لا يشكل علامة على تجاوز الذات. وهنا يشتغل التزوير كله، عندما نخلط بين الرغبة الفردية والسعي وراء الصالح العام، عندما نجعل من الرغبة الفردية الواحدة رغبة للجميع. إن الزعيم السياسي، عندما يتقمص شخصية الإنسان الديمقراطي الخالص (homo democraticus)، يمارس في الواقع الإبهام والغموض، حيث تأخذ مهارة التواصل مكان مهارة العقل، ليتحول في نظر الآخرين إلى الرجل الشجاع، ذلكم الشجاع الذي يجرؤ، بينما هو مسخ في نسخة غير مركّبة ومصطنعة، ليس إلا.

تزوير الشجاعة (2):
هل هي نهاية الشعب وخزي النخب؟

لا يكفي الإشعار بالأنموذجية السياسية المضادة لإعفاء الشعب من مسؤوليته، أو حتى مساءلته عن غيابه الخاص، لأن الديمقراطية تعرف كيف تضع الجماهير في الواجهة، كذلك تفعل مع الفرد، بيد أن الشخص الثالث بينهما يجعلنا نحس بغيابه المفجع: إن الشعب، ملغز بماهيته أكثر مما هو غير موجود، إذ يبدو مغمى عليه. هو أسطوري وسيظل كذلك، لكن عقله الخلاق (logos) ليس حاضرًا. وإذا كانت فضيلة الأمير ضرورية، فإن فضيلة الشعب لا تقل شأنًا عنها، ثم إن كلًا من مكيافيلي ومونتسكيو أعادا وضعها عند الأمير وعند الشعب، مع مكافأة لمصلحة هذا الأخير. «فبالنسبة إلى مكيافيلي (بحسب ما يقول في الفصل المتعلق بالإمارة المدنية من كتابه **الأمير**)، فإن المجتمعات منظمة من طبقتين متعارضتين تتميزان برغبتيهما المتضادتين. فمن جهة، هناك الكبار ورغبتهم في قمع الشعب؛ ومن جهة أخرى، هناك الشعب الذي لا يريد أن يُقمَع. فقصد الشعب إذًا أكثر استقامة من قصد الكبار، بل إن الشعب نفسه أكثر استقامة وأكثر قدرة على الوفاء والاعتراف بالفضل. [...] ويقضي الحل

الأفضل بأن نعتمد على الشعب من دون أن نقصي طبقة الكبار»[30]. لكن أين يمكن أن نموضع الشعب في ديمقراطياتنا؟ هل نضعه عند حدود البرلمان والرأي العام، والجمعيات والقضاة، والسلطات العليا المستقلة والمواطنين العاديين...؟ ثمة نقطة إيجابية: ما عاد الكبار يعارضون الشعب، وكلوا الأمر إلى النخبة التي هي بدورها مكوّن من مكونات الشعب. إلا أن خزي النخبة كيفما كان انتماؤها - سياسيًا أو اقتصاديًا أو فنيًا... إلخ - يثور عنيفًا بمصادقته قتل التوافق الاجتماعي. ثم إن «الابتزاز»، وهو مفهوم ينحدر من الانعزال الجمهوري، يمثل فعل النخب المشترك وشأنها العام (res publica)، وإن خزيها بلغ مستوياته وذلك قبل مرحلة الجبهة الشعبية[31] وبروز القضايا الاجتماعية. وإنها لحظة عسيرة، ليس لأنها ثورية وإنما لأنها رجعية. وهكذا يحتد الاستياء من دون تنسيق بنيات الدفاع الجمعي، ليتم التصديق أمامنا على نجاح الشعبوية، ونجاح مسخها الجديد وثباته: شعبوية اليمين المتسلسلة غير المنتهية (pipopulisme).

بعيدًا من أن يكون حكرًا على الكبار، فإن الشرف هو من الخيرات التي تدعيها عامة الشعب لنفسها وبحدة، كما كتبت آرليت فارج[32] (Arlette Farge). لكن أين هي عامة الشعب؟ إن العصر ليس في مصلحتها على اعتبار أن التفقير يسجل عودته الحاسمة في أصقاعنا المعولمة. مع ذلك، يجب من دون شك أن نعيد النظر في مفهوم الشرف واستخدامه وأن نفتحه على آفاق أكثر اقتصادية؟

---

(30) Drei, p. 103.

(31) الجبهة الشعبية هي تحالف أحزاب اليسار والنقابات الذي حكم فرنسا بين عامي 1936 و1938 بهدف مواجهة صعود الفاشية والنازية إثر الأزمة الاقتصادية العالمية في عام 1929. نفذت الجبهة إصلاحات اجتماعية كبرى لا تزال إلى اليوم مرجعية تاريخية ونضالية للفرنسيين ولليسار عمومًا. (المحرر)

(32) آرليت فارج (1941 -) مؤرخة فرنسية متخصصة في دراسة القرن الثامن عشر ودراسة العلاقات الاجتماعية فيه وخصوصًا الحياة اليومية والعلاقات بين الرجال والنساء. مديرة قسم في المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية (CNRS)، وهي ملحقة أيضًا بمركز البحوث التاريخية في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS). انتسبت إلى تيار المراجعة لتاريخ الثورة الفرنسية الذي أسسه فرنسوا فوريه (François Furet) في عام 1975 في مدرسة الدراسات العليا. (المحرر)

نحن لا نتصرف بطريقة مهينة في فترة الحرب وحدها، إنما في فترة الحرب الاقتصادية كذلك. هي المهانة الاقتصادية، وهذا مفهوم يجب أن ندمجه ضمن أساس النظام العمومي والاجتماعي.

بالعودة مرة أخرى إلى فضيلة الشعب، هل تدل نهاية الشجاعة على نهاية الشعب؟ بالتأكيد. وإذا كانت المهانة الوطنية تؤذن بموت الأمة - تشكل لحظة فيشي[33] مثالًا كلاسيكيًا - فإن مهانة الشجاعة تؤكد اختفاءها. بهذا المعنى، حددت فيشي مكان الشعب: في المقاومة. أما في وقتنا الحاضر، فعلى الرغم من أنه لا يمكن مقارنة السياقات، لا تزال حالات الاستسلام قائمة. أصبح البدء بالمقاومة صعبًا بقدر ما صار الاستسلام مغريًا، وخصوصًا في عالم العمل الذي تحول إلى مكان لتأكّل الذات وبنيات المقاومة الجمعية، مكان تنتظم فيه يوميًا شرعنة الاستسلام، وبالتالي شرعنة أوامر شكّلها منطق الاستسلام. وبناء عليه، ينزلق الشعب، من غير أن يكون من دون فضيلة حقًا، نحو الخزي، لكنه ليس خزي النخب ونهمها السلبي والنشيط تجاه أشكال الفساد، بل هو خزي مرتبط مباشرة بعدم الشجاعة التي يُظهرها في مواجهة المحنة التي يُمثلها الفساد، ثم إنه ليس يكفي أن نقع في إغواء الفساد لنكون من دون فضيلة. أن تنقصنا الشجاعة، معناه كذلك أن لا نرتب لرفض جماعي لهذا الوضع، وأن نستسلم أمام خزي النخب وأمام الحذر والتحوط الذي تؤكده؛ إذ إن مجتمعات الحذر هي مجتمعات الخزي. لهذا السبب، يجب أن نعلن كما فعل ألبير كامو[34]

(33) المقصود فرنسا الفيشية (بالفرنسية: Régime de Vichy، أو نظام فيشي)، رسميًا الدولة الفرنسية (بالفرنسية: État Français). استمرت بين تموز/يوليو 1940 وأيلول/سبتمبر 1944، وقد خلفت الجمهورية الثالثة وأعلن قيام حكومتها المارشال فيليب بيتان وذلك عقب سقوط فرنسا بيد ألمانيا النازية في خلال الحرب العالمية الثانية، وقبول بيتان تشكيل حكومة في مدينة فيشي. فانتُخبت تلك الحكومة من الجمعية الوطنية الفرنسية في 10 تموز/يوليو 1940 ومنحت صلاحيات واسعة لبيتان كرئيس للحكومة. ويعتبرها قسم كبير من الفرنسيين وصمة عار في تاريخهم وعنوان الاستسلام أمام الألمان. (المحرر)

(34) ألبير كامو (1913 - 1960) فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي - جزائري. ولد في قرية الذرعان في الجزائر في بيئة شديدة الفقر من أب فرنسي قُتل بعد مولده بعام واحد في الحرب العالمية الأولى، وأم إسبانية مصابة بالصمم. انخرط في المقاومة الفرنسية في أثناء الاحتلال =

(Albert Camus): «نحن رجال لا نكره، لكن علينا أن نكون رجال عدالة [...] فليس هناك سياستان، هناك سياسة واحدة فحسب، تلك التي تلزم، وإنها سياسة الشرف»[35]. لذا على الشعب أن يستعيد شجاعته ليسترجع سيادته، إذ من دون الشجاعة يكون الشعب من دون محل ومستقر.

لا تعني سياسة الشرف إذًا بالتأكيد مدوّنة الشرف، وتظل الفضيلة، كما نعلم، دعامة متناقضة مع الجمهورية، وإنه من غير المفيد أن نسمي البلدان التي تدعي اليوم حيازتها. بهذا المعنى، فإن البقاء على مسافة من الفضيلة يعني أحيانًا البقاء على مسافة من الرعب. مع ذلك، كيف يمكن جعل مجتمع ليس له تصور عن المهانة وعن فقدان الشجاعة أن يقف على رجليه؟ إذ ليس الحقل السياسي هو وحده المعني بالأمر. إن المجال الكبير حيث تختفي الشجاعة، هو عالم العمل بامتياز لدرجة يتحول معها إلى مكان لتقويم سياسي للديمقراطية، وإن الاستسلام داخل عالم العمل يؤكد بالفعل الاستسلام السياسي والمجتمعي

= الألماني، وأصدر مع رفاقه في خلية الكفاح نشرة باسمها ما لبثت بعد تحرير باريس أن تحولت إلى صحيفة Combat (**الكفاح**) اليومية التي تتحدث باسم المقاومة الشعبية. كانت مسرحياته ورواياته عرضًا أمينًا لفلسفته في الوجود والحب والموت والثورة والمقاومة والحرية، وكانت فلسفته تعايش عصرها، وأهلته لجائزة نوبل فكان ثاني أصغر من نالها من الأدباء. تقوم فلسفته على كتابين هما أسطورة سيزيف (1942) والمتمرد (1951)، وعلى فكرتين رئيستين هما العبثية والتمرد. اتخذ كامو من أسطورة سيزيف رمزًا لوضع الإنسان في الوجود، وسيزيف هو ذلك الفتى الإغريقي الأسطوري الذي كتبت الآلهة بأن عليه أن يصعد بصخرة إلى قمة جبل، لكنها ما تلبث أن تسقط متدحرجة إلى السفح فيضطر إلى إصعادها من جديد، وهكذا إلى الأبد. وكامو يرى فيه الإنسان الذي قدر عليه الشقاء بلا جدوى، وقُدّرت عليه الحياة بلا طائل، فيلجأ إلى الفرار إما إلى موقف شوبنهاور: طالما أن الحياة بلا معنى فلنقض عليها بالموت الإرادي أو بالانتحار؛ وإما إلى موقف الآخرين الشاخصين بأبصارهم إلى حياة أعلى منَ الحياة، وهذا هو الانتحار الفلسفي، ويقصد به الحركة التي ينكر بها الفكر نفسه ويحاول أن يتجاوز نفسه في نطاق ما يؤدي إلى نفيه؛ وإما إلى موقف التمرد على اللامعقول في الحياة مع بقائنا فيها غائصين في الأعماق ومعانقين العدم، فإذا متنا متنا متمردين لا مستسلمين. وهذا التمرد هو الذي يضفي على الحياة قيمتها. وليس أجمل من منظر الإنسان المعتز بكبريائه، المرهف الوعي بحياته وحريته وثورته، والذي يعيش زمانه في هذا الزمان: الزمان يحيي الزمان. (المحرر)

(35) يُنظر: ألبير كامو، الافتتاحية في جريدة Combat في 22 آب/أغسطس 1944، ذُكرت في: Anne Simonin, *Le Déshonneur dans la République. Une Histoire de l'indignité 1791-1958* (Paris: Grasset, 2009), p. 9.

بطريقة إجمالية. هكذا، لا يمكننا إلا أن ننعت بالفضيحة التفاوت الحالي في الأجور وعدم مساواتها. من الواضح أن مجرد نيلك «شرف أن تكون مواطنًا» ليس له «حساب» مهم بالنسبة إلى النخب الحالية، وإن مشاركتها في الارتكاس الاجتماعي تختم على خيانتها وتأكّل مواطنتها. وكتب لوران هينكر[36] (Laurent Hincker): «المواطن إبان الثورة هو في الآن نفسه قاض بالمعنى القديم للكلمة، وهو جندي ومؤدي ضرائب، وكلها وظائف لا تحضًر إلا مجتمعة»، غير أنه ليس هناك من جبهة قائمة، فالأشخاص المعفون من الضرائب يغادرون المعركة فيما الارتكاس الاجتماعي يتأجج.

هل هناك نظرية في الشجاعة السياسية؟

يبدو أنه لا يزال ملائمًا العودة إلى ميشيل فوكو وإلى إبيستمولوجيته في ممارسة القول الحقيقي الخالص من أجل وصف اتصال الشجاعة السياسية بالشجاعة الخلقية، أو الانهمام بالآخرين بالانهمام بالذات، أو المدينة بالروح، أو العالم الخارجي بالعالم الداخلي[37]. إن الأمر أكثر من أن يكون سلسلة متصلة وجدلية، وتمفصلًا فاضلًا، وفاعلية كبرى، وإن عصورنا - ولنقل العصر ببساطة في نسخته العامة الشاملة، أي في عملية إفساد التاريخ وتهجينه هذه، وفي ذلك الاختزال العادي الذي يحرص أن لا تصبح أبدًا أيامنا عتبات - إن عصورنا إذًا، ترغب في فصل المعنى عن الفاعلية، والفعل عن النظرية، وإن مشروعها السياسي هو نفي الروح، ونفي العقل - وهذا وهم بائس - من أجل أن تتصرف أفضل، أو أن تتوهم فعله في الأقل، وأن تفرد السياسة عن الأخلاق من أجل خلق البراغماتية، بينما هي ترتب لنهايتها، ليس إلا.

---

(36) لوران هينكر (1946 -)، محام متخصص في القانون الجزائي، كما في القانون الدولي والأوروبي وخصوصًا أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. شارك في مهمات دولية عدة باسم منظمة العفو الدولية والفدرالية الدولية لحقوق الإنسان. وهو أستاذ في سوسيولوجيا القانون والجزاء والعلوم الجنائية وعلم إدارة النزاعات. يدير منذ مدة سلسلة **العدالة والديمقراطية** التي تصدر في باريس وتختص بالتفكير في الأشكال الحديثة لتدبير الديمقراطية. (المحرر)

(37) Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres, tome II. Cours au Collège de France,* collec. Hautes Études (Paris: Gallimard/Le Seuil, 2009; [1984]).

يقضي أول تقليب لدروس فوكو بأن: نوقف خدعة الإفراد ونؤكد وجوب تساؤلنا عن طبيعة الشجاعة عندما نكون بصدد البحث عن تحديد المشروع الديمقراطي. «مع مفهوم 'ممارسة قول الحقيقة الخالصة' المتجذر أصلاً في الممارسة السياسية، وفي أشكلة الديمقراطية (تحويلها إلى إشكالية)، والذي تفرع في ما بعد إلى دائرة الأخلاق الشخصية وإلى تأسيس الذات/ الفرد الخلقي، إن مع هذا المفهوم إذًا الحامل للتأصيل السياسي والتفرع الخلقي، لدينا كي نقول الأشياء بشكل بياني، [...] إمكان طرح موضوع الفرد والحقيقة من وجهة نظر ممارسة ما يمكن أن نطلق عليه الحاكمية الإدارية على الذات وعلى الآخرين»[38]. إن مشروع فوكو يقضي بأن ننظر إلى السلسلة المتصلة بين صيغ التحقق، وتقنيات الولاية[39] (gouvernementalité)، وممارسات الذات. من هنا، لن يرتاح للفيلسوف بال إلا إذا فضح ازدواجية العلاقة بين الديمقراطية وشجاعة الحقيقة، ذلك المكان المستحيل للتعبير الحر، وحيث يظل قول الحق (الصدق le vrai) مجازفة كلية.

---

(38) Ibid., p. 10.

(39) اعتقد بعضهم أن هذا المصطلح مشتق من دمج كلمتي حكم (أو إدارة) gouverner، وعقلية (أو ذهنية) mentalité، فترجموا المصطلح على أنه «إدارة العقول أو الذهنيات». والحقيقة أن الأمر ليس بهذه البساطة. فمن أجل فهم هذا المصطلح علينا أن نعرف أن فوكو لا يستخدم المصطلح الشائع اليوم لمفهوم الحكم والحكومة وإنما يستخدم المفهوم القديم الأوسع والأشمل والذي يمكن ترجمته في العربية بالولاية والذي ظل شائعًا حتى أواخر القرن الثامن عشر، ما يعني اشتمال المصطلح على معنى الولاية على الذات وعلى الأسرة والأولاد وتدبير المنزل والتوجيه الروحي؛ أي باختصار ولتسهيل المعنى فإن الولاية تعني «إدارة السلوك»، أي ذلك المنطق الذي يحكم إدارة السكان والمتمثل في مؤسسات وتحليلات علمية وفي شكل من أشكال السلطة على الناس نسميها الحكومة وفي بناء دولة إدارية عليها تدبير هؤلاء السكان. وهدف فوكو كان تفكيك مفهوم الدولة وكشف ما يخبئه وكيف بُني وعلى أي معارف وعلوم يقوم. فهو إذًا نوع من سيطرة وسلطة الدولة على الناس، نوع من ممارسة السلطة حيث الحكم والإدارة يعنيان الرقابة والوصاية على كل شيء: السكان والثروات والسلوكات الفردية والجماعية، على غرار رقابة الأب ووصايته على منزله أو ممتلكاته. وهدف الولاية التصرف بالناس وبالأشياء، إدارة علاقاتها بطريقة تقودها نحو أهداف مقبولة من الجميع ولذا يجب على الولاية تحديد أهداف تتمفصل حول الحماية والرعاية والرفاه الاجتماعي والأخلاقي للسكان من خلال جملة من السياسات الاجتماعية والتربوية والتعليمية (منها المدرسة خصوصًا) يمكنها بواسطتها تعليم الناس على بضع قواعد في العمل كما في الحياة الاجتماعية فلا تعود السلطة محتاجة إلى استخدام القوة لممارسة السيادة على أرضها، لمجرد أن تستوعب الناس هذه الضوابط والقواعد وتستدخلها. (المحرر)

ثم عن أي صدق نتحدث؟ خصوصًا في عالم يضفي النسبية على الحقائق، وما الفائدة من طرح التطابق مع الصدق كحتمية؟ أوليس إنه من دون تأثير أو فاعلية تحديدًا؟ أو كيف نفهم تطابقًا مع صدق قد يظل سياسيًا وقد يشكل خلقية للشجاعة؟ إن مشروع فوكو لا يحمل دعوة مسيحانية (خلاصية)، وليس فيه لا مسيح مخلص ولا حقيقة مطلقة. بهذا المعنى، فإن التطابق مع الحقيقة ليس نهائيًا: إن الكشف يظل مفتوحًا دومًا، وإنه يشكل المجال التأويلي للذات/ الفاعل. ثم إنه لا يهم بالمرة أن نتساءل عن الحقيقة كما نسائل (وبالأحرى كما لا نسائل) عقيدة ما، بل يهم أن نسائل «أشكال تجلي الحقيقة» في عالمنا الذي نعيشه. «إن تجلي الحقيقة اشتقاقًا، هو إنتاج الحقيقة، الفعل الذي تظهر بواسطته»[40]. بعبارة أخرى، ليس الرهان توصيف خطابات الحقيقة المعترف بأنها صحيحة (صادقة). وهكذا نكون على تعارض مع خطاب المعلم، لأن ما يهم هو مدى ملاءمة ما يعيشه الفاعل مع ما يقوله، ومدى ملاءمة روح الجماعة مع العقل، وهنا بالضبط نكتشف من جديد الجانب السياسي للفلسفة بشكل خاص، وضرورة عدم إفراد السياسة عن الأخلاق. إن فوكو يلاحق «نوع الفعل الذي يظهر من خلاله الفرد القائل للحقيقة الخالصة ضمن شروطه وأشكاله [...] كما يتمثل لديه تمامًا، وكما يعترف به الآخرون لكونه يقول الحقيقة»، وليس بالمرة «ما هي أشكال الخطاب التي تهيئ الاعتراف به أنه حقيقي/ صادق؟ لكن: بأي شكل من الأشكال يمكن الفرد، في غياب قوله الحقيقة/ الصدق، أن يتمثل نفسه ويتمثله الآخرون كفرد حامل خطاب الحقيقة؟ وتحت أي شكل يقدم نفسه أمام نفسه وفي عيون الآخرين كشخص يقول الصدق؟ وما هو شكل الإنسان الذي يقول الحقيقة»؟[41]. عرفت الفلسفة القديمة منذ البداية كيف تعلِّمنا دومًا أن قول ما هو حقيقي/ صادق لا ينفصل عن قول حقيقي عن الذات، وأن ممارسة مثل هذا القول يستند إلى حضور الآخرين، كما أنه يستدعيه، لأن هذه العملية يقوم بها عدّة، وفي أغلب الأحيان اثنان.

---

(40) Ibid., p. 5.

(41) Ibid., pp. 4-5.

ليس قول الحقيقة/ الصدق إذًا قولًا عن كل شيء وأي شيء، بل قول معياري وغير متساهل يحيلنا على معايير بعينها، وإلا كان قولًا عامًا، وشعبويًا وقويًا وصبيانيًا، وقولًا تخيليًا يفكك المدينة. إن ممارسة قول الحقيقة الخالصة (parresia) لا تعني مجرد 'قول كل شيء'، وإنما «قول كل شيء تحت عنوان الحقيقة»، وإن«ممارس قول الحقيقة» يقول بالفعل ما يفكر فيه، والأهم أنه «يرتبط بهذه الحقيقة، وإنه بالتالي يلتزم بها ولها». وكي تكون هناك ممارسة لقول الحقيقة، فإنه يجب على الفرد [عند قوله] هذه الحقيقة التي يسجل أنها رأيه وفكرته وعقيدته، أن يركب خطرًا، هو الخطر الذي يخص العلاقة نفسها التي تربطه بمن يتوجه إليه بالقول»[42]. نحن إذًا على تعارض مع قول تواصلي يوهم بالتحرير عندما يدعي قول ما يفكر فيه الآخرون بصوت خافت، وعلى تعارض مع أقوال السياسيين الذين يحاجون بما هو حق من أجل إخفاء مصالحهم الشخصية التي يدافعون عنها، وليس قولًا «يجبر الآخرين»، وإنما قولًا يُلزم نفسه، بمعنى آخر، قولًا يُلزم السياسيين أنفسهم، لأن كلمة الصدق والحقيقة «تستتبع شكلًا من أشكال الشجاعة، شجاعة يتمثل حدها الأدنى في كون ممارس قول الحقيقة معرضًا لأن يحل ويفسخ هذه العلاقة مع الآخر التي جعلت بالضبط هذا الخطاب ممكنًا. وبطريقة ما، يجازف ممارس قول الحقيقة دومًا بنسف هذه العلاقة التي هي شرط إمكان خطابه»[43]. ومرة أخرى، لا نزال بعيدين مسافة أميال من علاقة رجل السياسة بالرأي العام، أو المرشح بناخبيه المحتملين. إن فضاء التواصل السياسي لا يسمح بممارسة قول الحقيقة. فمن هو الرجل السياسي الذي بإمكانه أن يجازف بكسر هذه العلاقة، وبالانسحاب من اللعبة الانتخابية التي أصبحت مناهضة للديمقراطية بشكل متزايد، على اعتبار أنها تنهض من عدم التقاء القول مع الفعل؟

ميثاق شجاعة ممارسة قول الحقيقة

لهذا السبب، يجب على الديمقراطية أن تسعى كذلك إلى الحفاظ على

(42) Ibid., p. 12.

(43) Ibid., p. 13.

تنظيم هذا النوع من الألعاب، تلك التي يُمارَس فيها قول الحق، حيث يعبَّر عن القول الحق من غير أن يُقتل من تلفظ به. ويرى فوكو أن ميثاقًا شجاعًا في قول الحق هو المسمى الآخر للميثاق الاجتماعي. «إن على الشعب والأمير والفرد أن يقبلوا بلعبة شجاعة قول الحقيقة، وإن عليهم بدورهم أن يقوموا باللعبة وأن يعترفوا بضرورة الاستماع إلى من يخاطر بقول الحقيقة، وهكذا تترسخ لعبة ممارسة قول الحقيقة الحقيقية، وانطلاقًا من هذا النوع من الميثاق الذي يقضي بأنه إذا ما أظهر صاحب شجاعة قول الحقيقة شجاعته في قول الحقيقة تجاه الجميع وضدهم، فإن على الذي يستقبل هذا القول الحقيقي أن يظهر سمو نفسه في قبول قولنا الحقيقة له. إن هذا النوع من الميثاق، بين من يخاطر بقول الحقيقة وبين من يقبل بأن يستمع إليها، يوجد في قلب ما يمكن أن نسميه لعبة شجاعة قول الحقيقة». ويختم فوكو حول إعادة تعريف الميثاق والرابط الاجتماعيين لكونهما ممارستين لقول الحقيقة، أن «شجاعة قول الحقيقة باختصار شديد إذًا، هي شجاعة الحقيقة لدى المتكلم ومن يخاطر بقول الحقيقة كلها التي يفكر فيها على الرغم من كل شيء، وهي كذلك شجاعة المخاطَب الذي يقبل باستقبال الحقيقة الجارحة التي يستمع إليها كونها حقيقية صادقة»[44].

بناء عليه، لا تتحدد «جودة» الديمقراطية بمعزل عن تفاعلية ممارسة قول الحقيقة هذه، بل إنها تنتصب كنظام مؤسس لرابط اجتماعي وسياسي كهذا. من هنا، يمكن تعريف الرهان الديمقراطي بالنظام الذي يؤسس بين الأفراد ليس روابط السلطة التي تقسر (تُرغم) من دون مبادلة، وإنما هذا الشرط الأخلاقي والشجاع في قول الحقيقة. «لا تستتبع البلاغة رابطًا بين المتكلم ومن يكون، لكنها تسعى إلى تأسيس رابط إكراه؛ إذ هو رابط السلطة بين ما يقال وبين المخاطَب؛ بينما ممارسة قول الحقيقة تفتح، على العكس ونتيجة أثر الحقيقة نفسها وأثر جراح الحقيقة، إمكان انقطاع الرابط بين المتكلم والمخاطَب. ولنقل على نحو مبسط إن الخطيب البليغ هو، أو أنه في أي حال قد يكون،

---

(44) Ibid., p. 14.

كذابًا فاعلًا يقسر الآخرين، على عكس الذي يمارس قول الحقيقة الذي سيكون المحدِّث (القائل) الشجاع عن حقيقة يخاطر إثرها بنفسه وبعلاقته بالآخر»[45].

يدعونا تعريف الديمقراطية هذا الملتزم قول الحقيقة إلى التفكير في كونها الفضاء السياسي الوحيد والممكن الذي لا تكون إثارة الغضب فيه مولدة للعنف، بل حيث يمكن أن تكون تجربة الإحجام أو الحداد على الذات مؤسِّسة للذات الفردية والجماعية. وهو ما يضع الديمقراطية بجانب الفضاءات السياسية المرنة أو القادرة على خلق الجسم المرن (القادر على مقاومة أنواع الضغط)، وهو الأمر الذي يعتبر شرطًا للمعيارية النوعية، لأن المعيارية الديمقراطية مرنة، وهي تجبر ضرر الأفراد الذين يتوافرون على شجاعة ممارسة الانهمام بالذات، الأمر الذي يدرج الديمقراطية بالضرورة ضمن مجال أخلاقي، حيث تكون النظرية الخلقية مذهبًا للاعتراف والكرامة، وحيث يضطلع الآخر بدور حاسم. بهذا المعنى، فإن خلقيات الرعاية ستكمل الخلقيات الرائدة، الأكثر كانطية من دون شك. إن الرعاية أخلاق مضادة للنزعة النفعية تمارس «نظرية خلقية سياقية» تتمفصل مع «مفاهيم المسؤولية والروابط الإنسانية»، حيث لا تُحدد المواقف من منظور الحق، وإنما بحسب البحث عن توازن بين الانهمام بالذات وبالآخرين. وللعلم فإن هذه الخلقيات قد صاغها خصوصًا الأقليات ومنظرو الجندر والدراسات الثقافية (cultural studies)؛ وهي تؤسس لمذهبي التبادل (المعاملة بالمثل) والتواقف (الاعتماد المتبادل) اللذين لا يفصلان بين مفاهيم الواجب ومفاهيم التعاون والثقة، لأن الديمقراطية ستطرح حينئذ الانهمام والرعاية مكونين أساسيين لتشكل الذات/ الفاعل، ورهانًا لجهد جمعي. «ليست الرعاية متأصلة في الطبيعة البشرية»، إنما هي «ثمرة جهد جمعي، وثمرة ثقافة الاعتناء»[46]، وهي أخلاق لا تراهن بالحصر على استقلالية الذات (autonomisation)، وإنما على التنظيم المقدام والفاضل لعملية الإخضاع المقونن (hétéronomisation).

---

(45) Ibid., p. 15.

(46) Clémence Bosselut, «Les Archives... Cinquante ans après,» dans: Patricia Paperman & Sandra Laugier, «Le Souci des autres. Éthique et politique du care,» *Archives de sciences sociales des religions*, no. 136 (2006).

الخزي الممنهج وممارسة قول الحقيقة:
من قيَم الإنسان الشجاع

نادرون - إن لم نقل غير موجودين - هم رجال السياسة الذين يمارسون شجاعة قول الحقيقة. لكن، وهنا تكمن المفارقة، هل بإمكانهم أن يقوموا بذلك فحسب لمجرد رغبتهم في ذلك؟ من قراءتنا فوكو نعرف أن لا شيء من ذلك مؤكد؛ ثم إن الفيلسوف يذكّرنا برفض سقراط الانخراط في معترك السياسة. «إن الإنسان الذي يمارس قول الحقيقة ليس إنسانًا مهنيًا محترفًا، كما أن شجاعة قول الحقيقة هي أصلًا شيء آخر، ليست تقنية ولا مهنة، ولو أن لها جوانب تقنية. ثم إن ممارسة قول الحقيقة ليست مهنة، بل شيئ يصعب أكثر تعريفه. هي موقف ونمط وجود يتخذ ملمح الفضيلة، كما أنها نمط فعل كذلك، وهي إجراءات ووسائل مجتمعة لغاية ما، ما يجعلها بالتأكيد تلامس التقنية، إضافة إلى كونها دورًا؛ دورًا مفيدًا وثمينًا وضروريًا للمدينة والأفراد»[47]. إن شجاعة قول الحقيقة، سواء أكانت موقفًا أم مصفوفة مواقف، ليست ثمرة نشاط تواصلي، الأمر الذي يشكل الصعوبة الكبرى للسلطة الإعلامية: ولأن الزمن اليوم هو زمن المطالب التواصلية شبه الشجاعة، تنزع إبيستمولوجيا الشجاعة إلى التواصل السياسي الوحيد للشجاعة ليس إلا، لتصبح الشجاعة الأداة الاستراتيجية بامتياز في المجال السياسي، أو بالأحرى في مجال التواصل السياسي، حيث يتحول ممارس القول الشجاع إلى قناع السفسطائي.

إن الدليل على أن ممارسة قول الحقيقة ليست مسألة تواصل، هو أنها تنتمي إلى ما يسمى «الخزي القصدي»[48] (adoxia). وبعبارة أخرى، إنها تخاطر

---

(47) Foucault, p. 15.

(48) الأدوكسيا (adoxia) هي ممارسة ممنهجة بهدف جلب الخزي والعار، أي هي البحث عن أوضاع كلبية مذلة لمواجهة ظاهرة الرأي العام وأعراف المجتمع والاعتراض عليها. والكلبية cynisme، هي مذهب فلسفي تشاؤمي نقدي أسسه في القرن الرابع قبل الميلاد الفيلسوف أنتيستينيس (Antisthène)، أحد أتباع الفيلسوف اليوناني سقراط. وكانت نقطة البداية لهذا الفيلسوف هي مذهب معلمه، الذي يرى الفضيلة وليس المتعة الهدف الأساس للحياة، وأنها تمثل السعادة الحقيقة. ويرى أنتيستينيس أن الشخص الحكيم هو الذي ينظر باحتقار إلى جميع الرغبات المألوفة في الحياة، ويعيش غير عابئ بالثروة والجاه. =

مخاطرة كبيرة بإثارة الاستياء أو الازعاج (وليس بالإرضاء من خلال الإزعاج أو الاستفزاز، وهذه طريقة تقليدية في الحرب التواصلية السجالية ذات التوجه الجارح والشعبوي). وبحسب التعريف، تعني الأدوكسيا أو الخزي القصدي الصيت السيئ، والفقر والحرمان الذي يدعيه الأفراد الكلبيون (cyniques أو الوقحون المتهكمون). مع ذلك، فإن إبكتيتوس[49] (Epictète) أدرك كيف يتجنب الخزي القصدي الحقود جدًا والذي يمكن أن ينهض عبر الإثارة أكثر منه عبر الشجاعة. وبالمثل، ليس الخزي القصدي السقراطي هو خزي الكلبيين نفسه، التخريبي أكثر من كونه انتهاكيًا، وإن سقراط يعلم جيدًا أنه إذا «لم يكن بالفعل، في نظر الأكثرية، غير ذلك الإنسان الذي ارتكب جريمة وحُكم عليه بالإعدام، ففي المقابل، من وجهة نظر أخرى وفي رأي الذين يعلمون حقًا، فإن سقراط على حق وحياته لم يطلها أي عار»[50]. بهذا المعنى، تخاطر السخرية السقراطية

= وأكّد أن السعادة الدائمة أمر غير ممكن، ما دامت للشخص حاجات ورغبات لا يستطيع إشباعها، وهو غير مقيد بأي التزامات تجاه المجتمع أو الدولة أو الأسرة، لأن هذه الأشياء تولّد رغبات لا يمكن إشباعها. وتقول هذه الفلسفة بعدم الثقة بوجود الخير في الطبيعة البشرية. وكان ديوجين (Diogène de Sinope) واحدًا من أتباع أنتيستينيس المتحمسين، إذ اتبع الفلسفة الكلبية إلى درجة التطرف. ويقال إنه كان يعيش على أردأ أنواع الخبز، وينام في أحد الأحواض ويقول إنه يريد عيشة الكلاب وأن يدفن ككلب. وقد أنشأ زينون الفلسفة الرواقية، على خطى المذهب الكلبي. ويشير بعض المراجع إلى أن الاسم «كلبية» (cynisme) يُنسب إلى سينوسارغس (Cynosarges)، وهو اسم لمبنى في أثينا كان ديوجين يلقي فيه خطبه، والتقى فيه أتباعه أول مرة. وتشير المراجع الأخرى إلى أن الاسم مستمدٌّ من الكلمة اليونانية κύων/kuôn التي تعني «كلب»، وأنها إشارة إلى السلوك الفظ الذي يتصف به الكلبيون ونباحهم في وجه المجتمع الفاسد ليتخلى عن حماقاته. وفي الحديث العادي لدى الغربيين، يوصف الشخص الذي يسخر من الفكرة القائلة بوجود الخير في الطبيعة البشرية بأنه كلبي. في القرن التاسع عشر، تغيّر مفهوم الكلبية ليعني سلبية شديدة، وارتيابًا عامًا في نزاهة دوافع الآخرين، خصوصًا في القيام بالأعمال الأخلاقية. ومن الذين كان لهم أثر بارز في فلسفة التشاؤم هذه الفيلسوف الألماني شوبنهاور. يمكن أن تتجلى الكلبية في الإحباط وخيبة الأمل وغياب الثقة تجاه المنظمات والسلطات ونواحٍ أخرى من المجتمع. (المحرر)

(49) إبكتيتوس هو فيلسوف إغريقي قديم من المدرسة الرواقية. لا نعرف شيئًا عن حياته ولم يترك أثرًا مكتوبًا غير أن تلميذه أريان (Arrien) نقل فلسفته من خلال نشره ملاحظات كان أخذها من دروس أستاذه. وضاع نصف هذه الملاحظات وكانت في ثمانية مجلدات فضلًا عن موجز في الفلسفة الأخلاقية. وكان إبكتيتوس من الذين وضعوا الأخلاق في أساس الفلسفة على الرغم من تدريسه المنطق الرواقي، إلا أنه ركّز على أولوية العمل وعلى كون فلسفته عملية. (المحرر)

(50) Foucault, p. 240.

بالخزي القصدي من دون أن تجازف أبدًا بالعار. والشيء نفسه بالنسبة إلى ديوجين الأكثر تمردًا، فهو يعرف كيف يمارس قلب الوضع وكيف يحوّل وصمة الخزي القصدي إلى إيجابية أخلاقية. «هي قصة ديوجين الذي يصفه المارة بالكلب لأنه يأكل في الساحة العمومية: إنك تأكل كالكلب، يقولون له. وعلى الفور يقلب ديوجين الوضع بقبوله الإذلال، لكن يحوّله قائلًا: أنتم بدوركم كلاب، ما دام ليس هناك إلا كلاب يشكلون حلقة حول كلب يأكل. كلب أنا وإنكم كلاب بالقدر نفسه»[51].

يمثل الإنسان الكلبي ههنا أنموذجًا للشجاعة على اعتبار أنه يختبر التجاوز (الانتهاك) الذي لا يسعى لأن يرضي ويجتذب أو أن يكون أداة، بل ليكون ببساطة أقرب إلى القول الحق، أي أن يقول بالقرب من تلك القدرة ذاته لذاته. ثم إن ما هو أنموذجي في موقف الإنسان الكلبي لا ينهض على الاستفزاز، وإنما على التجربة الجذرية لأن يكون منسجمًا مع نفسه. وإذا كان هناك حرمان أو فقر، فإنه سيكون في «بروز الحياة الحقيقية كحياة أخرى، أخرى بشكل فاضح»[52]، والتي تعيد ترتيب القيم، لأن ليس هناك ما هو أكثر جذرية وغربة من لحظة الانصهار الحميم هذه مع الذات، حيث يكون ملمح الإنسان الشجاع ملمح السيادة على ذاته، لأن الأمر يتعلق باستعادة السيطرة على الذات، وإثبات الذات كفاعل سيّد حتى من دون أن يمارس سيادة موهمة تجاه الآخرين. إن السيادة الحقيقية هي بؤس السلطة، وهذا في الأقل ما تُعلمنا إياه سيادة الشجاعة، والإنسان السيد على نفسه يظل إنسانًا بائسًا. «إن الإنسان الكلبي ملك حقيقي، لكنه مجهول، ملك غير معروف، ملك يختبئ بمحض إرادته من خلال طريقة عيشه، واختيار نمط وجوده، وحرمانه، وإقلاع الناس عنه. [...] وإن في قلب مملكة الإنسان الكلبي، التي هي مملكة بالقوة وليست مجرد مثالية فحسب، ستجدون قسوة الذات على الذات»[53].

(51) Ibid., p. 241.

(52) Ibid., p. 242.

(53) Ibid., p. 255.

إن ما ينطبق على الإنسان الكلبي، يمكن أن ينطبق هنا، حرفيًا، على الإنسان الشجاع. ثم إن الإنسان الشجاع، أكان فاعلًا سياسيًا أم خلقيًا، يخلق مَلَكية، هي المكان الحقيقي الذي تُمارس فيه سيادة الذات. وإذا كان الإنسان الكلبي يمثل مثالًا وثيق الصلة بالحرمان الزهدي، يكون التحدي أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى شخص وُلد في مجتمعاتنا المعاصرة، حيث تجربة الفقر لا تحيل على الأحكام والموجبات ذاتها. فالمسألة لا تقضي بأن نُعفى من كل ارتباط، بل أن نميز بين الارتباطات الخاطئة والصحيحة، وبين الضرورية منها والثانوية. «أن تكون من غير كآبة ومن غير خشية»، معناه أن تكون حرًا، وليس بالضرورة أن تكون من غير منزل ونساء وذرية[54]. إن الرهان بالنسبة إلى المواطن الشجاع، على غرار الإنسان الكلبي، يكمن في إيجاد الطريقة المحكمة لربط خطابه بحياته، ولا يكون الإنسان الكلبي أنموذجيًا إلا عندما يدفع في اتجاه التوافق بين القول والحياة إلى أقصى الدرجات، لأنه يمثل التمظهر المادي للحقيقة التي يُنظر إليها. «تجعل الوقاحة [...] من شكل الوجود شرطًا جوهريًا للقول الحق، وتجعل من شكل الوجود ممارسةً اختزالية تترك موقعها للقول الحق، وإنها أخيرًا تجعل من شكل الوجود وسيلة لجعل الحقيقة نفسها مرئية، في الإشارات، في الأجساد، في طريقة اللباس وفي نمط السلوك والعيش. وخلاصة القول إن الكلبية تجعل من الحياة ومن الوجود، ومن نظام المدخلات والمخرجات الأساسية، ما يمكن أن نسميه تجليًا للحقيقة وإظهارًا لها»[55].

إن تهويل «الحياة الوقحة الجسورة» ليس إذًا مبدأ ملزمًا لممارسة قول الحقيقة، وإن ما يغلب أكثر هو ضرورة قاعدة عدم الكتمان، والشفافية مع الذات، أو في الأقل أهلية أن نكون تحت نظرة الذات نفسها. «يعني عدم الكتمان عند إبكتيتوس أن تعيش وتتقن العيش انطلاقًا من هذه النظرة الجوانية. فهو يقول في الحوار الرابع عشر من الكتاب الأول: «إن زيوس [...] وضع

(54) Épictète, *Entretiens*, Livre III, chap. XXII, 48, p. 77.
«ليس عندي زوجة ولا أولاد، ولا قصر حاكم، لكن الأرض وحدها، والسماء، ومعطف قديم، فماذا ينقصني؟ ألست من دون حزن ومن دون خشية؟ ألست حرًا؟» (ص 159).

(55) Foucault, *Le Courage*.

بجانب كل إنسان عبقريًا خاصًا يقوم مقام الحارس، [...] وهو حارس لا ينخدع [...]. وهكذا، فعندما تغلقوا الأبواب من خلفكم ويعم الظلام في الداخل، تذكروا ألا تهمسوا أبدًا لأنفسكم بأنكم وحيدون: فأنتم في الواقع لستم كذلك، لأن الله بالداخل، وكذلك الشأن بالنسبة إلى العبقري الخاص بكم»[56]. وبناء عليه، لن نفاجأ برؤية إبكتيتوس وهو يقوم بانقلاب أخلاقي، معبرًا عن ضرورة حياء ما، أو في الأقل، وقف الحياة التي ينقصها الحياء، بينما يكمن الأهم في مكان آخر: في شبه حضور الآخر بداخل الذات. لسنا وحيدين، وإنما نحن دومًا تحت مراقبة عين جوانية، لأن الانهمام بالذات ضرورة لعدم نسيان الذات. ثم إن لدى أصحاب البيان هذه الموهبة التي تخلق نسيان الذات. إن ما يميز الخطاب السقراطي عن الخطاب البلاغي، هو قدرة الأول على التعبير عن الذات، بينما يعبر الثاني عن نسيان الذات، ما دفع بفوكو إلى التعليق على خطاب سقراط في افتتاحية الاعتذار: «إن لخصومي مهارة في الكلام [...]؛ بينما أتكلم أنا ببساطة، ومباشرة، ومن دون مهارة ولا استعداد. [...] بل إنهم على مهارة كبيرة في الكلام إلى حد إيهام الناس بأني أنا الذي أتوافر على مهارة الكلام. إنهم خصومي الذين يكذبون، خصومي الماهرون في الكلام ، وهم ماهرون في الكلام إلى حد نجاحهم حتى في أن يجعلوني أنسى تقريبًا من أكون، وبسببهم كدت أفقد ذاكرة ذاتي»[57]. وهنا يمكن أن نلمس جيدًا الخطر الذي قد يمثله بلاغيو صحيح القول التواصلي ومحترفوه على روح المواطن، وإنها قمة الاستغلال والتلاعب، لأن المسألة لا تتعلق بمنع الانهمام بالذات فحسب، بل أيضًا، وبكل بساطة، باختفائه وإلغائه.

لغة الشجاعة: من القول الحق إلى أخلاقية النقاش

«علينا أن لا نبتعد عن الخير متى استطعنا ذلك، لكن علينا أن نلج الشر متى كان ذلك ضروريًا»[58]. هل يجب أن نرفض الزعم بوجود ثنائية الحقيقة/

(56) Ibid., p. 232.

(57) Ibid., p. 68.

(58) Machiavel, *Le Prince*, chap. XVIII.

الكذب، وبالتالي ألا نبتعد من الحقيقة عندما نريد الكلام بخطاب سياسي، بل أن نعلم كيف نلج الكذب متى كان ذلك ضروريًا؟ هل بإمكاننا أن نكذب لما فيه خير شعب ما؟ هل علينا أن نعتبر براغماتيتنا في الشأن السياسي كما لو أنها براغماتية الحقيقة، أو على العكس، أن نعتبر أن الشأن السياسي تدبير يقصي الحقيقة؟ والحق أنه يصعب تبرير الكذب على الشعب، بيد أن «قول كل شيء» وممارسة الجهر والبوح الكامل (full disclosure) وبطريقة دائمة، يبدو غير محتمل وغير مرغوب فيه من الشعب كما من الزعيم. والحق أن السياسة هي نظام للحقيقة، بل الحقائق. ثم إن القول بالنظام يعني القول بقواعد السلوك والإجراءات والدورة والمنهجية، لأن زمن الحقيقة لا يمتزج مع زمن الخطاب الأوحد. من هنا تأتي ضرورة الزمن الطويل، لأن الزمن القصير يفسد التطابق بين الحقيقة والخطابات، ولأن كل خطاب يريد إعطاء الانطباع بأنه يقول كل شيء، وأنه يتوافق مباشرة مع الحقيقة. كما لو أن استراتيجية سياسية لا يمكنها أن تقال إلا مرة واحدة من أجل أن تضمن صدقيتها. وهنا تكون الحقيقة تواصلية ويكون الزعيم خادعًا.

على النقيض من صحيح القول التواصلي، ومن بلاغة ما هو حقيقي، الذي يهدف إلى التلاعب بالرأي العام، توجد ممارسة قول الحقيقة التي يمكن أن تكون المسمى الثاني لكلمة logos حقيقية، الكلمة التي لا تتنافر مع روح الشعب (ethos). إن الكلمة الحقة[59] logos alêthês لا تشكل فحسب «مجموعة من المقترحات التي يحدث أن تكون صحيحة، والتي يمكنها أن تتخذ قيمة الحقيقة، وإنما هي كذلك طريقة للتكلم حيث لا شيء مسكوتًا عنه أولًا؛ وحيث لا الخطأ ولا الرأي ولا المظهر يختلط بما هو حقيقي ثانيًا، وثالثًا لأنها خطاب مستقيم، خطاب وفق القواعد والقانون، ثم أخيرًا، لأن الكلمة الحقة خطاب يبقى على حاله، لا يتغير ولا يفسد ولا يتقهقر، وكذلك لا يُهزَم ولا يطاح ولا يُفَنّد»[60].

---

(59) وفقًا للأب أوريجانوس (Origen Adamantius أو Ὠριγένης Ἀδαμάντιος) فإن سيلسوس (باليونانية: Κέλσος) كان فيلسوفًا يونانيًا من القرن الثاني وخصمًا للمسيحية المبكرة، وقد عُرف بعمله الأدبي المسمى **الكلمة الحق** (The True Word - Λόγος Ἀληθής). (المحرر)

(60) Foucault, p. 202.

وهنا كل شيء يختلف بالنسبة إلى خطابات السياسيين المعاصرين الذين يكيّفون أقوالهم ويغيّرونها بحسب الحاضرين من دون أن يربطوا خطابهم بحقيقة ما، إذا لم تكن حقيقة اللحظة والفئة التي يجب إقناعها أو استمالتها، ومن غير أن يتعهدوا بشيء، لكنهم يصرخون على العكس بعبارات تنزع الصدقية عن النظام الضروري للعهد والكلمة الحقة. إن الادعاء التواصلي بالقول الصحيح يولّد كره الكلمة الحقة، أو في الأقل، كره الديمقراطية عندما ينقص من قيمة موردها الخاص الذي يتمثل في الكلمة الحرة المستعدة للتداول ولنوع من أخلاقيات النقاش التي لا تكون أداة لتزييف القيم.

إنها أخلاقية نقاش وليست قطعًا دعوة إلى الثرثرة أو الإسهال في الكلام؛ إذ لن يهم أن نتكلم من غير أن نقول شيئًا أو يكون لنا ذوق الإسهاب والإطناب في الآراء التي يتكاثر عددها. كما لا يهم أن نفكر أن كل شيء قد قيل، وأننا نمتلك المعنى النهائي للأشياء، وأننا وحدنا نقرر نهاية الكلام، لأن الصمت يشكل بدوره خيرًا مشتركًا، وعلى الجميع أن يكون قادرًا وراغبًا في المساهمة فيه، بدلًا من أن يُفرَض عليه. والحال أن بين القول والفعل ثمة جدلية حقيقة ما، توجد في الأبدي اللانهائي. كما أن الفعل يتعين دومًا فعله، والقول يجب دومًا قوله، وعلى أخلاقية النقاش أن تصون راهنيتها الواجبة. تمثل هذه الجدلية إذًا الحاضر الوحيد القابل للحياة الديمقراطية، وليذهب إلى الجحيم جميع اللوغوقراطيين (سلاطين الكلام)[61] المزيفين الذين يرغبون في إيقافها هنا لينفسح المجال أمامهم لتحرك أفضل كما يزعمون. «لم يتم فعل أي شيء، حتى الشيء الذي تم فعله، وخصوصًا الشيء الذي تم فعله سابقًا! إن الشيء الذي تم فعله أنجز بأقل جودة مقارنة بالأشياء الأخرى. [...] إن ما هو صحيح في الفعل الخلقي لا يقل صحة في الكلام. تأسف الدوغمائية الجوهرانية لأن كل شيء قد قيل،

(61) سلاطين الكلام أو اللوغوقراطيون هم جماعة الحكم بالكلام أو اللوغوقراطية (Logocracy)، والمصطلح مشتق من اليونانية λόγος أو (logos) أي الكلمة، وκράτος أو (kratos) أي الحكم. فمن خلال الاستخدام الخادع للكلام يمكن المرء المخادع أن يكون له سلطة على الآخرين. فاللوغوقراطية عمومًا هي نظام أيديولوجي يسود فيه قول رسمي، حقيقة رسمية تتشكل من جمل هي شعارات ومن خطاب تنبئي. وهي تصير أداة في يد السلطة ووسيلة للسيطرة والإخضاع. (المحرر)

كما لو أن ما قيل لم يعد ليقال... لكن لا! لم يُقل أي شيء، أو بالأحرى يتعين قول كل شيء، وهكذا حتى نهاية الأزمنة [...]: يجب إعادة قول ما قيل كله، وإن ما قيل يتعين قوله كما لو أن أحدًا في العالم لم يقله من قبل، كما لو أن أول من قال بالجِدّة القديمة الأبدية يقولها أولًا وأول مرة! ذلك أنه على الرغم من مبدأ الهوية، فإن القول المأثور (dictum) ليس قولًا مأثورًا فحسب، إنه قول جليل منزل (dicendum)، وسيظل كذلك إلى الأبد»[62]. بهذا المعنى، لن تستنفد الديمقراطية أبدًا النقاش كله، وإنها تقوم بالضبط على هذا الوعي بعدم استنفاد النقاش كله، غير أن الأنظمة الأخرى وضعت حدًا للخطابات والمجادلات في وقت مبكر. بالتأكيد، ليس لترك أهل الخطابة المتصنعة يكتسحون الفضاء العمومي، لكن على العكس فإن الفعل الديمقراطي يتعين بإعادة التفكير في مفهوم العدالة واستئناف المداولة في ما كنا نظن أنه كان مقنعًا.

أشار فوكو بإحكام إلى أن الديمقراطية هي نتاج الأفراد الديمقراطيين الذين يتناقص لديهم طعم الخطاب الحق والانهمام بالذات بالمعنى الأفلاطوني للكلمة. وهكذا نكون في محاكاة ساخرة لطعم الحقيقة والانهمام بالذات. فمن جهة، ينشغل كل واحد بمتعته كي ينسى الجهد الذي يستدعيه البحث عن الكمال. ومن جانب آخر، يرغب كل واحد في الحصول على هذه المتعة التي يعتبرها جائزة حقًا، وهو جور أو انعدام المساواة يجعله يضاعف رغبته واستياءه من أن يعيش مثل هذه المتع، كما يمنحه ذريعة مثلى ليتجنب الولوج إلى الانهمام الحقيقي بالذات. وأخذ فوكو هذا الوصف (وصف الرجل الديمقراطي) كما ورد في **الجمهورية**، الكتاب الثامن: «إنه يعقد نوعًا من المساواة بين الملذات، وإنه يعيش من خلال تسليم سلطة نفسه لأول متعة تتقدم [...]، إلى أن يصل إلى الإشباع، ليتفرغ من بعدها لمتعة أخرى، مساويًا بذلك بين المتع كلها [...]. فاليوم يثمل لأنغام الناي؛ وفي الغد يشرب الماء ويخفض من وزنه؛ تارة يمارس الرياضة، وتارة أخرى يكون خاملًا ولا يحمل

(62) Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, tome I: *La Manière et l'occasion* (Paris: Seuil, 1980), p. 59.

همًا؛ وفي أحيان أخرى منهمكًا في الفلسفة؛ وغالبًا ما يكون رجل دولة يقول ويفعل ما يخطر في باله كله ما إن يقفز إلى المنصة»[63].

نجد التوصيف نفسه تقريبًا عند توكفيل في المشهد الثاني المخصص للدمقرطة، أو عهد أول وأكبر تزوير للمبادئ: «إن المادية مرض خطِر يصيب النفس البشرية عند الأمم كلها، ويجب أن نخشاها أكثر خصوصًا عند شعب ديمقراطي، لأنها تتناسق بشكل رائع مع الخلل أو عيب القلب الأكثر شيوعًا لدى هذه الشعوب»[64]. يساوق توكفيل بين السعي وراء المتعة أو الرفاه المادي، أو بالأحرى بين خلل المتع هذا، ونهاية التعالي: «يجب علينا إذًا، في قرون الجحود، أن نخشى دومًا من أن ينساق الرجال من دون توقف وراء مخاطرة/ مصادفة رغباتهم اليومية، وإنهم عندما يتراجعون بالتمام عن الحصول على الشيء الذي لا يمكن الحصول عليه من غير جهد جبار، فإنهم لا يؤسسون لشيء كبير وهادئ ومستدام. [...] إذ عندما يلهث كل فرد من أجل تغيير موقعه، وتفتح المنافسة المطلقة أمام الجميع، وتتراكم الثروات وتتبدد في لحظة غفلة وسط جلبة الديمقراطية، فإن فكرة ثروة مفاجئة وسهلة، وخيرات كثيرة تحصلت وتبددت بسهولة، تحضر صورة المخاطرة/ المصادفة في تجلياتها كلها في الذهن البشري. ويأتي عدم استقرار الوضع الاجتماعي ليشجع على عدم الاستقرار الطبيعي للرغبات، ووسط تقلبات المصير الدائمة هذه يكبر الحاضر ويخبئ المستقبل الذي يمّحي، بينما لا ينفك الرجال من التفكير في الغد».

انطلاقًا من هذا المعطى، يستمد توكفيل تعريف الدور الذي يمكن أن يضطلع به ممارس قول الحقيقة معتدل. «على المناقبي أن يتعلم كيف يدافع عن نفسه من خلال انغلاقه في روح عصره وبلده، وأن يحاول، مع كل يوم، أن يجهد نفسه ليظهر لمعاصريه كم هو سهل أكثر مما يظنون تصور عمليات طويلة وتنفيذها حتى في خضم الحركة الدائمة التي تحيط بهم، وأن يجعلهم

(63) Foucault, p. 205.

(64) يُنظر: Tocqueville, *De la démocratie en Amérique. II*, deuxième partie, chap. XV, «Comment les croyances religieuses détournent de temps en temps l'âme des Américains vers les jouissances immatérielles ».

يدركون أنه على الرغم من أن الإنسانية غيّرت وجهها، فإن الطرائق التي يحصل الإنسان بواسطتها على رخاء هذا العالم ورفاهيته لم تتغير، وأننا، عند الشعوب الديمقراطية كما عند غيرها، لا نصل إلى تلبية هوى السعادة العام الذي يحير الناس، إلا بعد مقاومتنا آلاف الأهواء اليومية الصغيرة والفردية»[65].

ثم إن توكفيل، ومن دون قصد طوباوي، يظل مع ذلك متفائلًا بإمكان إيجاد أخلاق ديمقراطية، وولوج غير معيب إلى السعادة. ويمكننا أن نقرأ من خلال وصفه الإنسان المناقبي، سقراطًا آخر من نوعه، لكن أكثر تسلحًا وتمرنًا على السلوك الديمقراطي، بمعنى أنه أكثر أهلية ليُسمع محاوريه ضرورة الانهمام بالذات، بغض النظر عن الثمن الذي نؤديه. وكما سقراط، يبدو توكفيل وكأنه يفضل ممارسة القول الحق الفلسفي على ممارسة القول الحق السياسي، أو في الأقل الإيمان بفاعليته القصوى. وكتب فوكو: «إن هذا التفسير الظاهر هو أسوأ اشتغال لممارسة القول الحق الديمقراطي، أو بطريقة أشمل، ممارسة القول الحق السياسي، وهو العجز الذي يصيبنا عند التعامل مع المؤسسات السياسية في اللعب كما يليق، في اللعب حتى التمام، في الاضطلاع بدور ممارسة قول الحقيقة حتى النهاية. لكن لماذا؟ إنه بسبب الخطر الذي يتهددنا ببساطة. [...] 'لو أنني تعاطيت السياسة منذ مدة، لكنت لقيت حتفي منذ مدة' [...] ويضيف سقراط: 'لا، لا تقلقوا عندما أُسمعكم الحقيقة [...]: فلا أحد يمكن أن يتجنب الموت ما دام يعارض بسخاء من أجل قضايا نبيلة، سواء لمصلحتكم أو لفائدة جمعية شعبية، وما دام يسعى لمنع الظلم والمخالفات في مدينته'. ستكون المسألة واضحة إذا مررنا سريعًا بهذا النص: لم أمارس السياسة، لماذا؟ لأنني لو مارست السياسة، ولو تقدمت لأحدثكم وأقول لكم الحقيقة، لكنتم قد أهلكتموني كما يهلك جميع أولئك الذين يرغبون بسخاء في منع المظالم والمخالفات في مدينتهم»[66].

---

(65) يُنظر: Ibid., chap. XVII, «Comment dans les temps d'égalité et de doute il importe de reculer l'objet des actions humaines».

(66) Foucault, p. 71.

إن اقتباسات سقراط مستقاة من كتاب: Platon, *Apologie de Socrate*, 31 d-e.

ينبغي، مع قراءتنا مثل هذه التصريحات، أن نتبرأ من الأمل في أي شجاعة سياسية ما، إلا أن استسلامًا كهذا يستحيل؛ إذ سيوجه المدينة والنفس نحو ضياعهما معًا. تكمن المراهنة المستحيلة إذًا في ممارسة القول الحق، السياسي والفلسفي أو الديمقراطي، في الفضاءات غير المخولة بصراحة لهذا الغرض، لكن القادرة على أن تضمن له فاعليته إضافة إلى استمراره. وهنا نفكر في الفضاء الذي شكلته وسائل الإعلام، وبالضبط وسائل الإعلام الثقافية، وكذلك فضاء جمعيات المجتمع المدني. بيد أن هذا غير كاف، لأن تجديد الفضاء السياسي الديمقراطي يمر بالضرورة عبر مواجهة القول الحقيقي: إن سياسة عاقلة لن تستطيع في المستقبل إلا أن تكون بالقدر ذاته إبيستمولوجيا للشجاعة.

إن الدرس الذي نستخلصه من لاخيس[67] (Lachès)، هو ضرورة وجود إبيستمولوجيا للشجاعة وبركاكة أكثر ضرورة وجود تربية على الشجاعة. ثم إن الإشكال الذي يطرحه هذا الحوار الأفلاطوني ليس إعطاء تعريف للشجاعة فحسب، بل أن نعرف كيف نكتسبها وننقلها إلى الآخرين. «كيف ننتج فضيلة خلقية أصيلة (Aretè - Ἀρετή) عند الشباب، فضيلة بإمكانها أن تساوي رغبة الإنسان في أن يكون إنسانًا حقًا، وأن يكتسب كل ما من شأنه أن يعطي شخصيته قيمة، والأحرى أن يحقق ماهيته كإنسان»[68]. وهذا ما يجعل من الشجاعة إذًا شأنًا تربويًا، ومن التعلم السقراطي، في هذا الشأن، تعلمًا يتجاوز تعلم العموميات. طبعًا، إن تعريفًا أوليًا للشجاعة يقدمها باعتبارها «علم الأشياء التي علينا أن نخشاها أو أن نأملها»، أو «علم الأشياء التي علينا أن نخشاها أو نجرؤ عليها في الحروب وفي الظروف كلها»، حيث يمكن الشجعان أن يحسنوا تقدير المواقف الخطرة من غيرها كما يجب، وأن يتصرفوا بموجبها بكرامة. وهذا ما يذكرنا بالاحتراز الأرسطي، بنوع من الحكمة العملية القادرة على تمييز الاحتمالات المحفوفة بالمخاطر من غيرها بطريقة صحيحة، لأن ما يهم سقراط

---

(67) لاخيس (باليونانية: Λάχης) هو حوار سقراطي كتبه أفلاطون، *Platon*, 31d-e يقدم فيه المشاركون تعريفات متنافسة لمفهوم الشجاعة. (المحرر)

(68) Étienne Smoes, *Le Courage chez les Grecs: D'Homère à Aristote*, Collec. Cahiers de philosophie ancienne; 12 (Bruxelles: Ousia, 1995), p. 104.

أساسًا، أن يسائل سبب الشجاعة (سؤال الـ لماذا)، ولعله السؤال السقراطي الأبدي عن ثمن الحياة. «ليس يكفي أن نعلم كيف نكافح، لكن من أجل ماذا نكافح؟»[69]. بهذا المعنى، «يظهر لنا علم النهايات الحالة الشاقة التي تستحق أن نواجهها، ثم إننا نجد الدليل على علم النهايات في «اعتذار سقراط»، حيت جرؤ هذا الأخير على طرح سؤال معرفة ما إذا كانت الحياة تستحق أن تعاش على حساب ما يعتبره عار تهربنا من أداء مهمتنا، لنبدو مستسلمين للخوف من الموت أمام قضاتنا»[70]. وإذا لم تكن الديمقراطية المكان السياسي لممارسة قول الحقيقة بامتياز، هل بإمكانها في الأقل أن تكون مكانًا للتربية والتعليم على الشجاعة؟ وأما بخصوص التربية والتنشئة الإغريقية (البايدِيا[71] paideia)، فإنها تجدد معاصر علينا أن نكتشفه.

صحوة الشجاعة

إن «الأسود الجريحة تغرق في أشكال العزلة»، في حضور هذا الهوان الكوني... «سنصحو»، يصرخ هوغو، وهنا يكمن كل رهان كتاباته. أن يكتب عن الشجاعة السياسية أو أن يثير صحوة ضمير الشعب ونهاية الرضا والخضوع لشارل لوي نابليون بونابرت[72]. بهذا المعنى، يمثل أدب هوغو أخلاقيات

(69) Ibid., pp. 120-121.

(70) Ibid.

(71) في اليونانية القديمة، تعني كلمة paideia (باليونانية: παιδεία) التربية وتنشئة الأطفال (من حيث اشتقاق مصطلح تربية من غرار تربية الدواجن... إلخ). وهي تحيل إلى نظام تربوي تعليمي في أثينا القديمة حيث كانت تُدرَّس ثقافة واسعة مثل القواعد والخطابة والبلاغة والرياضيات والموسيقى والفلسفة والجغرافيا والتاريخ الطبيعي والرياضة. فكانت البايديا تعني هذه العملية التربوية التعليمية للرجال والتي تشبه الصقل وبناء الشخصية والترقي للوصول إلى الكمال البشري. وفي أثينا القديمة كانت البايديا المقترنة بالـethos أي العادات والسمات، كافية لجعل الإنسان ممتازًا من حيث إن الإنسان الكامل هو الذي يقوم بمهمته بشكل جيد فيكون حينئذ مواطنًا صالحًا أو حتى ملكًا. ومن كلمة بايديا جاءت كلمة أنسيكلوبيديا. (المحرر)

(72) شارل لوي نابليون بونابرت (Charles Louis Napoléon Bonaparte) (1808-1873) كان رئيسًا لفرنسا من عام 1848 إلى عام 1852 ثم إمبراطورًا لفرنسا تحت اسم نابليون الثالث من عام 1852 إلى عام 1870. وهو ابن لوي بونابرت ملك هولندا شقيق نابليون الأول. وبسبب نفي أسرة بونابرت =

الشأن السياسي. «ليس لهذا الكتاب من غاية سوى أن يهز الرقاد، وإنه لا يلزم فرنسا حتى أن تنخرط في هذه الحكومة عبر قبول الخمول: في أوقات معينة، وفي أماكن معينة، وتحت ظلال معينة فإن الرقاد يساوي الموت»(73). يحدد فيكتور هوغو بدقة الإجراءات المزورة للسادة الصغار الذين يعيشون على خضوع الشعوب الفجائي جدًا، لأن هذه الأنظمة التي تستنفد فيها شجاعة الشعب ليست حتى أنظمة استبدادية، وإنها تتغذى بأشكال استعباد عابرة، وبأنواع العطف الشعبي، حيث يكون المزورون هم المنتصرين. «إن جريمة السيد بونابرت ليست مكمنًا، وإنما تسمى الدفاع عن النظام؛ وإن سرقات السيد بونابرت ليست سرقات، فهي تسمى إجراءات الدولة؛ وأما جرائم قتل السيد بونابرت فليست جرائم قتل، وإنما هي خلاص عمومي؛ فيما شركاء السيد بونابرت في الجرائم ليسوا مجرمين، لكن يُطلق عليهم اسم قضاة، وأعضاء مجلس الشيوخ، ومستشاري الدولة؛ وأما خصوم السيد بونابرت فهم ليسوا

= من فرنسا، قضى لوي نابليون شبابه في إيطاليا وألمانيا وسويسرا، وارتبط بمجموعات ثورية أمثال الكربوناري في إيطاليا. حاول إطاحة حكومة لوي فيليب الملكية في عام 1836 ثم في عام 1840، فسجن في حصن عقب المحاولة الثانية لكنه هرب من سجنه إلى إنكلترا في عام 1846، وفي خلال هذه السنين ألف كتاب **الأفكار النابليونية** (1839)، جاعلًا من سيرة عمه الشهير مثلًا، كما كتب **انقراض الفقر** (1844)، مقترحًا العمل على وضع حد للفقر والألم. وعندما أدت ثورة 1848 إلى ظهور الجمهورية الفرنسية الثانية، رجع لوي نابليون فانتخب في المجلس. وبفضل شهرته انتُخب رئيسًا. وبعد عام من قلب نظام الحكم أعيد الاستفتاء وقرر الفرنسيون أن يصبح بونابرت إمبراطورًا ولُقب بنابليون الثالث. وفي أعوامه الأولى من إمبراطوريته، عمل على تحسين الوضع الاجتماعي والاقتصادي لفرنسا. كذلك أزيلت مساحات شاسعة من الأحياء القديمة، ومدت خطوط السكك الحديد، وأنشئت دائرة للبرق والبريد، كما أرسيت قواعد الخطط لإعادة بناء مدينة باريس لتصبح أروع عواصم أوروبا، حيث تحل الطرق الواسعة المزدانة بالأشجار محل الشوارع الضيقة التي كانت من قبل. إلا أن أحلامه بالمجد الإمبراطوري قادته إلى الكارثة إذ كانت المغامرات الفاشلة خارج حدود بلاده من حرب القرم إلى إيطاليا وحتى المكسيك وصولًا إلى المواجهة مع بروسيا وبسمارك الذي ورط بونابرت في شن الحرب، وكانت النتيجة اتحاد الأمراء والملوك الألمان وتحالفهم مع بروسيا ضد فرنسا. وهُزم الجيش الفرنسي شر هزيمة في سيدان، وأسر نابليون، وأمضى فترة قصيرة مسجونًا في ألمانيا، عاد بعدها إلى إنكلترا التي احتضنته وبقي فيها حتى وافته المنية. (المحرر)

(73) Victor Hugo: «Napoléon le petit,» dans: *Œuvres complètes*, collec. Bouquins (Paris: Robert Laffont, 1987), p. 10.

جنود الحق والقانون، وإنما نسميهم جاك[74]، وديماغوجيين وطامعين في السلطة. ففي نظر فرنسا، [...] إن تاريخ 2 كانون الأول/ ديسمبر لا يزال متنكرًا خلف قناع، وإن هذا الكتاب ليس شيئًا غير يد تخرج من الظل لتنزع عنه القناع، فتعالوا، تعالوا لنفضح نصر النظام هذا»[75]. إن فضح نصر النظام معناه أن نزيل القناع عن جرائم السلطة، وأن نظهر أن النظام المنتصر هو في حد ذاته لأقوى دليل عن سلطة تتحرك من ذاتها لترتبط مع الأشخاص الذين تعوزهم الفضيلة، لأن النظام السديد والديمقراطي والاجتماعي يكون بلا غرور، ويدرك جيدًا ثمن بقائه وتنظيمه؛ بينما النظام الحليم قد يخفق حين تزعزعه قوى رجعية، جماعتية (أقلوية) وأصولية وثورية زورًا؛ فيما النظام الميال إلى الثأر يتحول إلى أداة في يد الأثرياء والمحافظين. أما نظام الشجاعة فإنه يكون من الصمت... لكن في جمال الأدب.

إن «نصر النظام» عبارة تعبّر عن الخصومة السياسية التي نعيش في وسطها، أكثر من مقولة الاستبداد، لأن المسألة لا تعني بالمرة الاستبداد في الواقع. ثم إن وصف هوغو سلطة قدرة «الرجل الصغير»[76] العليا تصوّر جيدًا المسرحة المحدقة... «سنرسم هذه الحكومة الشديدة، والمستقرة، والحادة، والقوية، والتي تضع رهن إشارتها حشدًا من صغار الشباب، من عندهم الطموح لا الجزمات العسكرية، أبناء جميلون وأوغاد قبيحون، حكومة يتبناها اليهودي فولد[77] في البورصة، والكاثوليكي مونتالامبير[78] في الكنيسة؛

(74) التسمية الشائعة للفلاحين في فرنسا آنذاك. (المحرر)

(75) Ibid., pp. 10-11.

(76) هو الاسم الذي أطلقه فيكتور هوغو على لوي نابليون بونابرت. (المحرر)

(77) أخيل ماركوس فولد (Achille Marcus Fould) (1800-1867): مصرفي وسياسي فرنسي من أصل يهودي، كان وزيرًا للمالية ووزير دولة في عهد لوي نابليون بونابرت. كان ليبراليًا على المستوى الاقتصادي ومستبدًا على المستوى السياسي، حتى أنه اقترح في عام 1857 إلغاء حق الانتخاب. (المحرر)

(78) شارل فوربس رينيه، كونت دو مونتالامبير (1810-1870)، صحافي ومؤرخ وسياسي فرنسي عُرف بكونه منظّرًا للكاثوليكية الليبرالية. كان من مؤيدي الملكية الدستورية والليبرالية السياسية ومدافعًا عن حرية الرأي والتعبير والتجمع والصحافة وعن حرية التعليم، وحقوق الأمم المضطهدة. (المحرر)

حكومة تخصها النساء اللواتي يرغبن في أن يصبحن فتيات بالتقدير، والرجال الذين يريدون أن يصبحوا محافظين (حكام محافظة)، حكومة يدعمها ائتلاف العهر، تقيم الحفلات، وتنصِّب الكاردينالات»[79]. هي تعبير عن نصر النظام وعن اللامعتقد، وقد تغذى من خيال طفولي غير مركب، وأُشبع بالدسيسة والمتعة الفورية، يبحث عن التوفيق بين متناقضين. إنه توصيف يشكل ترسيمة لمراحل الحقارة الذهبية، وطبعًا، لا شيء يبعث على التذمّر. على العكس، كل شيء يبدو مُشتغلًا حيث الآلة بدل البصيرة والفهم، وحيث الكل «يتوافق مع هذا التحجر»، «لتحصل الاستفادة، ونلج عالم الأعمال، ونعتاد العيش على ذلك»[80]. مع ذلك، يرفض هوغو أن يستسلم لإهانة الإيمان بهذه البضاعة الرخيصة، لأنه إذا ما كان هناك شيء ما يتذبذب، فإنه النظام نفسه الذي يبدو ثابتًا لا يتزحزح، بينما لا شيء يسنده غير حقارة بعضهم، ويأس بعضهم الآخر، وعدم صبر الجميع، فيما يؤمن فيكتور هوغو بالنهر الجارف الذي سيولّد الاندحار والهزيمة ويفري النظام.

إلى الآن، يدين الكاتب المظاهر الخادعة، ويسقط الأقنعة، ويفكك خطاب المعلم الصغير في التواصل السياسي، لأن شارل لوي نابليون يعتبر صائغًا ممتازًا على مستوى التواصل، حيث اختيار الكلمة اللائقة، والخطاب الذي يصيب هدفه، والكذب بإسماع الشعب ما يرغب في سماعه. ولأن العاهل لا يتكلم أبدًا، فإنه يكذب. بهذا المعنى، تكون الكلمة قطعًا بجانب الشعب، إلا أن الشعب يظل حتى الآن أبكم. فمن جهة هناك الصمت، وهناك الكذب من الجهة الأخرى، وبينهما كلمة/ منطق (logos) ديمقراطي يجد ملاذه في الكلمة الأدبية، وإن لهوغو القوة بأن يتقمص دور الشعب ويندد بالكذب السياسي: «إن هذا الإنسان يكذب كما يتنفس الآخرون، إنه يعلن عن قصد شريف، فانتبهوا؛ إنه يؤكد فاحذروا؛ إنه يُقسم، فارتعدوا»[81].

(79) Ibid., p. 11.

(80) Ibid.

(81) Ibid., p. 16.

إن شارل لوي نابليون مثال على الأنموذجية المضادة، على اعتبار أن حكومته تمثل نتيجة مباشرة لغياب المعتقد السياسي. وغياب المعتقد السياسي أمر مختلف عن البراغماتية السياسية، لأن ليس هناك براغماتية حقيقية إلا إذا كانت على وعي ببراديغم أول. «بفضل هذا النهج، هو يجد دومًا الشيء غير المتوقع، تلك القوة الكبرى في خدمته، من دون أن يحس بأي عائق في ما يسميه الآخرون ضميرًا بداخله، إذ يدفع بمخططه من خلال أي شيء، وقد قلناها، وفوق كل شيء ليحقق هدفه. وقد يحصل أحيانًا أن يتراجع، لكن ليس أمام أثر أفعاله الخلقي، وإنما أمام الأثر المادي»[82]. وإنها لوحة مكتملة لصغار الزعماء الذين يضبطون خطواتهم مع جرم أياديهم الملطخة ومع خوار الفكر والرأي، وهو ما يجعل قرقعة الضمير تشحب أمام هذا الخوار.

هناك دليل آخر على الأنموذجية المضادة، هو ذلك الاقتران الذي يعقده شارل لوي نابليون بالمال، حيث لا يمكن فصل الترابط بين سياسته واستراتيجيته السياسية، والمال. وهو بهذا المعنى يعاكس صورة البرود وعدم الاكتراث ويحيط نفسه بأناس مكترثين، ما دام المعتقد يهمه بدرجة أقل. لكنه في المقابل يقيم حكمه على الاكتراث، باعتباره الطريق الوثقى لإنكار المصلحة العامة. أما الربح، فكل الربح سيكون للذين تبعوه. «فهو يحتاج إلى مساعدين ومتعاونين في إطار مؤسساته وأعماله؛ وإنه يحتاج إلى من يُسميهم هو نفسه رجالًا. وبينما بحث عنهم ديوجين حاملًا الفانوس، فإن بونابرت فعل ذلك وهو يحمل ورقة نقدية في اليد، وقد وجدهم، لأن من بعض جوانب الطبيعة البشرية أن تخلق نوعًا من الأشخاص يشكل بونابرت لهم محور جذب طبيعيًا، ومن حوله يتجمعون بالضرورة بموجب هذا القانون المبهم للجاذبية الذي يحكم الشخص المعنوي، تمامًا كما يحكم الذرة الكونية. ولقد كان في حاجة إلى مثل هؤلاء الرجال كي يقوم بالتخطيط ليوم 2 كانون الأول/ ديسمبر وينفذه وينجزه، ولقد حصل له ذلك، وإنه اليوم محاط بهم؛ إذ يشكلون الحاشية والموكب، ويمزجون تألقهم بتألقه. في مراحل معينة من التاريخ، نصادف

(82) Ibid.

كوكبة من الرجال العظام؛ وفي مراحل أخرى كوكبة من الأوغاد»[83]. أخيرًا، لنختم وصف الفعل السياسي المخفق بهذه الكلمات: «لقد نجح»، كما ننجح في عالم الأعمال على حساب آخرين أقل تمرنًا وأقل معنى إجمالًا. «لقد نجح السيد بونابرت، وإن في حوزته بعد الآن المال، والعمولة والمصرف والبورصة والوكالة التجارية والخزينة، وهؤلاء الرجال كلهم الذين يَعبرون بسهولة من ضفة إلى أخرى، حين لا يبقى أمامهم غير تعدِيَة العار»[84]. لماذا هذا النجاح كله؟ «لقد خطب، وانتصر، ورئس مآدب، وعقد حفلات رقص، ورقص، وكان ملكًا، واستعرض، وتبجح». لماذا هذا النجاح كله في تسجيل أنه كان عكس الشجاعة السياسية؟

يوشك السؤال أن يبعث فينا التردد. «فعندما نقيس الإنسان ونجده غاية في الصغر، ونقيس من بعد النجاح ونجده غاية في الضخامة، من المستحيل ألا يُفاجأ العقل. ونتساءل: كيف فعل ذلك؟». لكن فيكتور هوغو لا يستسلم، وليس كتابه إلا درسًا ثانيًا في الشجاعة السياسية؛ إذ قبل حتى أن يتسبب في هزيمة نظام كهذا، هل يجدر بنا أن نتصور ذلك ونصدقه؟ إن أخلاقيات التخيل هذه تليق بالأدب الذي يحسن إفشال أخلاقيات التواصل عبر الاختباء وراء خدعة العقل المزيّفة. «وإذا ما حللنا المغامرة والمغامر، تاركين على حدة الجانب الذي يسحب من رصيد اسمه، وبعض الوقائع الخارجية التي استعان بها في صعوده، لما وجدنا في قرارة نفس الرجل وفي سلوكه سوى شيئين: الخداع والمال»[85]. في الديمقراطيات، لأشباه السلطة هذين مستقبل مشع. فلدينا الخداع واللغة المزدوجة والقول الخاطئ على أنها القول الحق، والكذب على أنه الحقيقة، والمطالبة بالشفافية لخداع المواطنين بصورة أفضل. «أجد نفسي مضطرًا إلى إطلاعكم على مشاعري ومبادئي. يجب ألا يكون ثمة التباس في ما بيننا. لست طموحًا... ولأني نشأت في البلدان الحرة، وفي مدرسة البؤس، سأبقى وفيًا لالتزاماتي التي تمليها علي أصواتكم في الانتخابات وإرادة

---

(83) Ibid., p.17.

(84) Ibid.

(85) Ibid., p. 18.

الجمعية الوطنية. وأقسم بشرفي أن أترك لخَلَفي، بعد أربع سنوات، السلطة معززة، والحرية مصونة، وتقدمًا فعليًا منجزًا»[86]. ثم يأتي بعد الكذب، المال. فالمال يفاضل اللغة المزدوجة، إذ له وحده الكلمة المسموعة. وفي أي حال، لا يمنع الخداع ولا المال لغة الشعر، بل على العكس تستمد السفسطة السياسية منها وتتغذى. أما الفن التواصلي لنابليون الصغير فيفعل المعجزات اليوم؛ كفن مصادرة جدول أعمال الصحف، وإطلاق تصريحات متعددة بلا توقف، والإبرار بالوعد كما لو كنا نلعب الورق، واعتماد سياسة النفس القصير لاختزال دائرة التطور السياسي الحقيقي بصورة أفضل. «في كل يوم، في كل صباح، ومن خلال مراسيمه، ورسائله، وخطبه، واختيالاته غير المسبوقة كلها التي يفردها في دورية *le Moniteur*، يملي هذا الوافد الذي لا يعرف فرنسا، ما يجب أن تفعله فرنسا! ويضيف هذا الوضيع الوقح قائلًا إنه هو الذي أنقذها! ممن؟ من نفسها! أما قبله فما كانت العناية الإلهية تفعل إلا الحماقات»[87]. وكم هم كثر هؤلاء الزعماء الديمقراطيون الذين يعدون أنفسهم الثمرة التي جادت بها العناية الإلهية... وينكرونها لاحقًا.

الانتخابوية[88] أو غدر الشجاعة

لا يصف فيكتور هوغو بدقة فحسب الزعيم السياسي اللاأنموذجي غير المتميز والوقح والفاحش الذي يرثى له، لكنه يحلل بدقة أيضًا الأنظمة الانتخابوية، أو عندما تكون الانتخابوية علامة على نهاية حيوية الديمقراطية، أو عندما يتلف التركيز على الاقتراع، وهو تلك اللحظة الغبية، العقلانية العامة.

---

(86) Ibid.

(87) Ibid., p. 22.

(88) نزعة تمجيد الانتخابات أو الانتخابوية (électoralisme) تعني الموقف والخطاب ووسائل العمل التي يمارسها رجل سياسي أو حزب أو سلطة سياسية لغاية وحيدة هي كسب أكثر ما يمكن من أصوات الناخبين والفوز في الانتخابات. وهي بالتالي توجه ديماغوجي حيث دغدغة مشاعر الجماهير وتغطية الجوانب القبيحة في الواقع. جميع البرامج السياسية والمواقف يحددها هدف الكسب الانتخابي فحسب، وبالتالي فالانتخابوية هي شكل من أشكال الديماغوجية والزبائنية السياسية. (المحرر)

وعلى الرغم من أن التصويت مقوّم مهم في الحياة الإجرائية الديمقراطية، فإنه لا يعدو أن يكون أداة ملتبسة، حمالة أوجه، لا تتعلق بأي حال من الأحوال بما يشكل حقيقة الديمقراطية وجوهرها، أي ثقافتها وسياقها الاجتماعي، المعنى والقيمة التي تمنحها للمبادئ وللأشياء. لا يقول التصويت شيئًا عن قيمة الديمقراطية ونوعيتها، ومن المنطقي تاليًا أن يطلبه كل حاكم سيئ. إنها المشروعية المهانة بحق، وقد تسلحت بالتصويت. وهكذا نكون قد حفظنا المظاهر. تمكن شارل لوي نابليون من الحصول على ما لا يقل عن 7500000 صوت انتخابي، وهو ما نجد صداه في سطور توكفيل: «تؤسس الإمبراطورية المعنوية للأكثرية في جزء منها من فكرة أن هناك دومًا مزيدًا من الأنوار والحكمة لدى الناس مجتمعين أكثر مما لدى الفرد الواحد، وفي عدد المشرعين أكثر مما في الاختيار. إنها نظرية المساواة المطبقة على العقول، حيث تهاجم هذه العقيدة كبرياء الإنسان في ملجئه الأخير: لهذا فإن الأقلية تقبلها على مضض، ولن تتعود عليها إلا مع الوقت. وكجميع السلطات، وربما أكثر من أي سلطة أخرى من بينها، تحتاج سلطة الأكثرية إذًا إلى أن تصمد كي تبدو مشروعة، حتى إذا بدأت في التأسّس، فإنها تفرض طاعتها عبر الإرغام؛ وهي لن تحظى باحترامنا إلا بعد أن نعيش مدة طويلة بموجب قوانينها. [...] إن عواقب هذا الوضع ضارة وخطرة على المستقبل، لأن ثمة أشخاصًا لم يخشوا القول إن شعبًا ما، لم يستطع الخروج بالكامل من حدود العدالة والعقل، في القضايا التي لا تهم سواه، وإنه ينبغي بالتالي ألا نخشى منح السلطة كلها للأكثرية التي تمثل هذا الشعب. بيد أن في هذا شيء من كلام العبيد. ثم ما الذي تعنيه الأكثرية إن أخذناها بصورةٍ جمعية، سوى فرد يحمل آراء، وفي أغلب الأحيان مصالح متعارضة مع فرد آخر نطلق عليه اسم الأقلية؟ والحالة هذه، إذا قبلتم بأن فردًا يملك القدرة الكلية يمكنه أن يستغلها ضد معارضيه، فلماذا لا تقبلون الشيء نفسه بالنسبة إلى أكثرية ما؟ فهل يغير الأفراد إذ يتكتلون من خصائصهم؟ وهل هم اكتسبوا الصبر أمام العقبات حين أصبحوا أقوياء أكثر؟[89]. بالنسبة إلي، لا يمكنني أن أصدق

(89) لا أحد يجادل في أنه لا يمكن شعبًا ما أن يبالغ في استعمال القوة ضد شعب آخر. ومع ذلك، تشكل الأحزاب السياسية أممًا صغيرة وسط أمة كبيرة، تحكمها علاقة الغرباء. وإذا قبلنا بأن تكون =

هذا؛ ثم إن سلطة فعل كل شيء التي أرفضها لواحد من أقراني، لن أمنحها أبدًا لأشخاص عدة»[90]، لأن وحدها جودة القرار الديمقراطي النوعية تمنحه مشروعيته الحقيقية، وإن شرعية الإجراءات تصحّح بمقدار ما تزوِّر، من حيث إنها تولد احترامًا (محترمية respectabilité) لما هو كمي. ثم إن الأكثرية ليست شأنًا ماديًا فحسب، بل إنها تتحول إلى شأن معنوي بارز: «يقولون لنا: لا تفكروا في هذا! فكل هذه الأفعال التي تصفونها بالجرائم هي منذ الآن أفعال منجزة، وهي تاليًا محترمة؛ كل هذا مقبول، كل هذا معتمد، كل هذا مشروع، كل هذا محمي، كل هذا مغفور ذنبه»[91].

بقدر ما تتأكد الإجراءات، يتلاشى الانتقاد. ولعل التدابير الإجرائية هي خطاب تذكير أو إخطار للنقد الديمقراطي. بهذا المعنى، فهي قد تبدو لا ديمقراطية. ثم إن فيكتور هوغو يصف جيدًا المسار الإجرائي لإقرار الشرعية: لا تنحصر المسألة بإضفاء الشرعية على القرار أو جعله فعالًا فحسب، بل تتعداه إلى تبرئته (غفران ذنوبه) وإبعاده عن أي مساءلة نقدية. هنا يكون التصويت الحل الوحيد من أجل إنهاء الجدل، أو من أجل المرور إلى الفعل كما قد يقول بعضهم. والحق أن كلًا من جون رولز[92] (John Rawls)، ويورغن هبرماس (Jürgen Habermas)، وأمارتيا سِن[93] (Amartya Kumar Sen) يدركون جيدًا إلى أي حد يمكن

= أمة ما استبدادية تجاه أمة أخرى، فكيف يمكننا أن ننكر أن حزبًا ما قد يكون كذلك تجاه حزب آخر؟

(90) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique. I, Institutions des États-Unis* (Paris: C. Gosselin, 1835), chap. VII, «De l'omnipotence de la majorité aux Etats-Unis et de ses effets».

(91) Hugo, «Napoléon,» p. 97.

(92) جون رولز (1921-2002) فيلسوف أميركي ليبرالي وأستاذ الفلسفة السياسية في هارفرد. من أهم مؤلفاته: **نظرية العدالة** (*A Theory of Justice*)، **الليبرالية السياسية** (*Political Liberalism*)، **العدالة كإنصاف** (*Justice as Fairness*). يعتبر رولز من منظري ومؤسسي الليبرالية الجديدة ذات الميول الاشتراكية، حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية. رأى رولز أن عدم التساوي الاقتصادي يجب أن يخضع لشرطين: أن تؤمَّن مواقع ووظائف مفتوحة للجميع وبشروط تضمن المساواة في الفرص، وأن يعود هذا الفارق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة. (المحرر)

(93) أمارتيا كومار سِن (1933 -) هو عالم اقتصاد وفيلسوف هندي، عمل بالتدريس في جامعات ومعاهد المملكة المتحدة والولايات المتحدة منذ عام 1972. تأثر بأعمال رابندرانات طاغور وجون مايناردكينز وآدم سميث وجون ستيوارت مِل وجون رولز. قدم مساهمات مهمة في اقتصاد =

أن نعزو شلل الفعل السياسي في النظام الديمقراطي إلى مصادرة المداولة، حتى إن هبرماس اعتبر المشاركة الديمقراطية «المعيار الأساس للالتزام السياسي»[94]، والهدف: تطوير «أشكال مشاركة من خارج البرلمان» تدعو إلى «تمكين النقاش من دون تقديم تنازلات في جميع قطاعات المجال العام»، لأن ميزة «عدم تقديم تنازلات» في النقاش جديرة وحدها أن تضمن لنا «جودة» الديمقراطية. وهكذا تُبنى أخلاق في المسؤولية على أساس من أخلاقيات النقاش، التي تؤسس بدورها انطلاقًا من مستوى عالٍ من التّربية والتعليم. «وبخصوص الحاجة إلى إقرار الشرعية الديمقراطية، فإن العجز، يضيف هبرماس، يتبدى كلما استبعدت دائرة المشاركين في القرار أولئك الذين يتحملون تبعاته».

تشجع الانتخابوية على ديمقراطية من دون جودة نوعية تختزل الشعب في شكله الإحصائي[95]. «يجب علي أن أقول لكم، كتب آلان باديو[96] (Alain Badiou): إنني لا أحترم إطلاقًا الاقتراع العام في حد ذاته؛ إذ يتوقف الأمر على ما يقوم به. يقولون إن الاقتراع العام هو الشيء الذي علينا احترامه بغض النظر

= الرفاه، نظرية الخيار الاجتماعي، العدالة الاجتماعية والاقتصادية ونظريات اقتصادية في المجاعات، ومؤشرات قياس رفاه مواطني الدول النامية. حصل على جائزة نوبل في العلوم الاقتصادية في عام 1998 لعمله عن اقتصاد الرفاه، وعلى جوائز تقدير عالمية كثيرة. (المحرر)

(94) يُنظر: *L'Université dans la démocratie – démocratie de l'université*, 1967.

(95) G. Agamben et al., *Démocratie, dans quel état?* (Paris: La Fabrique, 2009), p. 33.

(96) آلان باديو (1937 –) فيلسوف فرنسي شغل سابقًا كرسي الفلسفة في معهد المعلمين العالي (ENS). كتب كثيرًا عن مفاهيم الوجود والكينونة والحقيقة والذات بطريقة قال عنها إنها ليست ما بعد حداثية كما إنها ليست مجرد ترداد للحداثة. شارك في الكثير من الحركات الطلابية والسياسية والمنظمات الماوية؛ وهو لا يزال يدافع إلى اليوم عن فكرة تجديد الشيوعية وعودتها سلاحًا نظريًا للثورة. شارك في مطلع شبابه في تأسيس الحزب الاشتراكي الموحد وفي دعم الثورة الجزائرية. تأثر بلوي آلتوسير وجاك لاكان، وكان يُعرف عنه أنه أستاذ رياضيات ومنطق مميز وهو يرى أن هذا ضروري للفلسفة. شارك بقوة في ثورة الطلاب في أيار/ مايو 1968 وفي تأسيس تجمعات ماوية أشهرها اتحاد الشيوعيين الماركسيين اللينينيين (UCFml) في عام 1969. التحق بجامعة باريس الثامنة المعروفة باسم جامعة فينسين سان دوني التي كانت معقلًا لليسار الفكري الماوي في تلك المرحلة، وأسس فيها كلية الفلسفة مع رفاقه من حلقة آلتوسير: جيل دولوز وميشال فوكو وجان فرنسوا ليوتارد. ومع انهيار المرحلة بوفاة لاكان وجنون آلتوسير استقل باديو بفلسفته الخاصة، إلا أنه لم يتخل قط عن إرث لاكان وآلتوسير على عكس رفاقه السابقين. (المحرر)

عما يترتب عنه. لكن لماذا؟». ويعلق دانيال بن سعيد[97] (Daniel Bensaïd) بقوله: «يذكّرنا هذا التحدي ضد قانون العدد والاقتراع بحق بأن أكثرية عددية ليست أبدًا دليلًا على الحقيقة أو العدالة. لكنه لا يقول شيئًا في حق العرف الاجتماعي والصورية القانونية التي من دونها يُختزل الحق دومًا في القوة، وتُختزل التعددية في رحمة اعتباطية كل فرد»[98]. لا مفر من هذا الاستعصاء الذي تقوم عليه الديمقراطية، لكن هذا لا يمنع - بل هو واجب أيضًا - من أن نتساءل دومًا عن غايته؛ باختصار، أن نقبل حقًّا بالمضمر الذي تؤسس عليه الديمقراطية لكن أن نسائله، بل ونحوله إلى مسألة أساس في النقاش الديمقراطي وفي تأسيس عقلانية عمومية. ثم إن نقد قانون العدد لا يعني رفضه، وإنما الوقوف عند ثغراته، خصوصًا تلك الثغرة التي تقضي بإفراغ الحق من مضمونه عبر تحويله إلى مجرد قوة للواقع الأكثري. وكتب جفرسون[99] أنه يجب احترام قانون الأكثرية، شرط ألا يمس حقوق الأقليات، ولا سيما

---

(97) دانيال بن سعيد (1946-2010) منظّر سياسي ثوري وقائد في الحركة التروتسكية في فرنسا. ولد في تولوز لأب يهودي سفاردي من الجزائر. انضم في مطلع شبابه إلى اتحاد الطلبة الشيوعيين. ونظرًا إلى ضيقه مما اعتبره جمودًا فكريًا في الحزب، أصبح جزءًا من جناح يساري معارض داخل الاتحاد، وكان من ضمن المنشقين الذين فصلوا من الحزب في عام 1966. ساهم في اللجان الطالبية لانتفاضة أيار/ مايو 1968 وفي تأسيس الشبيبة الشيوعية الثورية (التروتسكية) التي تحولت بمرور الزمن إلى العصبة الشيوعية الثورية (LCR) وأصبح أبرز منظريها، وكان أيضًا عضوًا في الأمانة العامة الموحدة للأممية الرابعة (القيادة التروتسكية العالمية)، وأستاذ الفلسفة في جامعة باريس الثامنة. كان عضوًا في المؤسسة الدولية للبحث والتعليم. بعيد موته وصفه طارق علي بأنه «مثقف فرنسا الماركسي الأول، الذي كان مطلوبًا في البرامج الحوارية وكتابة المقالات والمراجعات في **لوموند وليبراسيون**». اشتهر بدراساته عن والتر بنيامين وكارل ماركس، وتحليله لما بعد الحداثة الفرنسية. (المحرر)

(98) Agamben et al., pp. 33-34.

إن اقتباسات آلان باديو مستقاة من كتاب: *De quoi Sarkozy est-il le nom?* (Paris: Lignes, 2007), p. 42.

(99) توماس جفرسون (1743-1826)، هو أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، والكاتب الرئيس لإعلان الاستقلال (1776) وثالث رئيس للولايات المتحدة (1801-1809). كان متحدثًا باسم الديمقراطية، ونادى بمبادئ الجمهورية وحقوق الإنسان، وكان له تأثير عالمي. كان متعدد الثقافات ويتحدث خمس لغات وكان شديد الاهتمام بالعلوم والاختراع والعمارة والأديان والفلسفة، وكان عضوًا ناشطًا ثم رئيسًا للجمعية الفلسفية الأميركية. هذه الاهتمامات أدت به إلى تأسيس جامعة فرجينيا بعد انتهاء رئاسته. (المحرر)

ركن الأقلية نفسه، أي الفرد، ومن هنا ولادة أطروحة تفضيل القرعة كأسلوب للاقتراع الكلي أو الجزئي. وقد كتب جاك رانسيير[100] (Jacques Rancière): «إن غياب عنوان للحكم هو الاختلال العميق الذي تدل عليه كلمة ديمقراطية؛ لأن الديمقراطية متعة جميلة من عطاء إله الحظ». ويضيف دانيال بن سعيد: وهي فضيحة «تفوّق لا يؤسس إلا على مبدأ غياب التفوّق. وبالتالي فإن القرعة هي النتيجة المنطقيّة. طبعًا إن للقرعة عيوبًا، لكنها أقل شأنًا في أي حال من حكومة تتسم بالمهارة والخداع والمؤامرة: إن الحكومة الجيدة هي حكومة المتساوين الذين لا يرغبون في الحكم، وإن الديمقراطية ليست مجتمعًا بحكومة ولا هي حكومة المجتمع، وإنما هي ذلك الشيء غير القابل للحكم الذي على أساسه يتبين لكل حكومة أنها غير شرعية»[101]. لذا، فاقتناعًا منه بأن القانون الأكثري ما هو إلا قوة الشعب المتدنية المستوى (médiocratique)، فإن والتر ليبمان[102] (Walter Lippman) يجعل منه مجرد «وعد بدعم أحد المرشحين»[103].

---

(100) جاك رانسيير (1940 -) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، وأستاذ شرف في جامعة باريس الثامنة. كان تلميذًا للوي آلتوسير وكتب معه **كيف نقرأ كتاب رأس المال** (*Lire le Capital*)، إلا أنه انفصل عنه لاحقًا وكتب في عام 1974 كتابه المعروف **درس آلتوسير** (*La Leçon d'Althusser*) وفيه ينتقد المقاربة الآلتوسيرية. اهتم بعد ذلك بقضية تحرر العمال وأحلام وطوباويات النضال العمالي ومن هذا الاهتمام كتب أطروحته في عام 1981 بعنوان «ليل البروليتاريا: أرشيفات الحلم العمالي». ثم انتقل اهتمامه إلى العلاقة بين السياسة والجماليات واهتم بقضايا السينما والفن عمومًا. من أهم أفكاره تعريفه الشأن السياسي بأنه مطرح تلاقي ونقطة تجميع حيث تلتقي سيرورتان متباينتان: سيرورة ما يمكن تسميته «الشأن الحكومي» أي الشرطة، وسيرورة التحرر: أي السياسة. (المحرر)

(101) Agamben et al., pp. 50-51.

(102) والتر ليبمان (1889-1974): مثقف وكاتب وصحافي وأديب أميركي نيويوركي عُرف بأنه صاحب مصطلح «الحرب الباردة» الذي استخدمه أول مرة في عام 1947؛ وعبارة «مصنع القبول» التي أطلقها في عام 1922. وهو أيضًا من نحت مصطلح النمط الجامد stereotype بمعناه السيكولوجي الحديث. كان من أبرز ناقدي الإعلام والديمقراطية في مقالاته وافتتاحياته الصحافية خصوصًا في كتابه **الرأي العام** الصادر في عام 1922. اضطلع ليبمان بدور كبير في لجنة التحقيقات التي أنشأها الرئيس ولسون بعد الحرب العالمية الأولى كمدير للبحوث فيه. عارض جون ديوي مواقفه عن دور الصحافة والإعلام في الديمقراطية. فاز ليبمان مرتين بجائزة بوليتزر الأميركية: مرة لكتاباته الصحافية تحت عنوان «اليوم وغدًا»، ومرة أخرى لمقابلته الشهيرة مع نيكيتا خروتشوف في عام 1961. اعتبر في أميركا على أنه الصحافي الأشهر في القرن العشرين، والأب المؤسس للصحافة الحديثة. (المحرر)

(103) Agamben et al., p. 51.

إن فيكتور هوغو هو حقًا من أقوى المدافعين عن الاقتراع العام، خصوصًا لجهة أنه يؤمن بقوته الأكثر تمثيلية. فالاقتراع يمنح أخيرًا صوتًا للمواطنين الأكثر فقرًا، وإن هذا يعتبر طريقًا موثوقًا به نحو الديمقراطية. ولقد صرح بمناسبة مناقشة مشروع قانون 31 أيار/ مايو 1850 «الفاتك»: «نعم، إن الجانب الرائع، الجانب الفعال، الجانب السياسي، الجانب العميق في الاقتراع العام لم يكن رفع الممنوع الانتخابي الشاذ الذي ألقى بثقله طويلًا من غير أن نعرف سببًا لذلك [...]؛ لا يتعلق الأمر، كما أقول، برفع الممنوع الانتخابي الشاذ الذي ألقى بثقله طويلًا على جزء ممن نسميهم الطبقة المتوسطة، بل حتى على من نسميهم الطبقات العليا؛ ولم يكن إرجاع الحق إلى الرجل الذي كان محاميًا، وطبيبًا ومثقفًا وإداريًا وضابطًا وأستاذًا وكاهنًا وقاضيًا، والذي لم يكن ناخبًا؛ إلى الرجل الذي كان عضوًا في مجلس النبلاء الفرنسيين ولم يكن ناخبًا؛ لا، وأكرر أن الجانب الرائع والفاعل والسياسي في الاقتراع العام تمثّل في الذهاب إلى المناطق المتألمة من المجتمع، وإلى أحياء البائسين، للبحث عما تسمونه الإنسان المحني الظهر بأثقال الإنكار الاجتماعي على أنواعه، الإنسان الذي أسيء إليه، والذي لم يكن لديه من أمل غير الثورة، وأن نعيد إليه الأمل بشكل من الأشكال ونقول له: صوّت! ولا تكافح بعد الآن. كأن هذا الأمر يعني إرجاع نصيب السيادة إلى الذي لم ينل حتى الآن غير نصيبه من المعاناة»[104]. وهنا يشتعل المنبر حتى ولو كنا نعلم مسبقًا كيف استعمل الزعماء الشعبويون التصويت أداة لتنويم الشعب الواثق من أنه مارس سيادته بشكل ناجز. ولو استشعر هوغو هذا، لكان صرخ من دون شك: «صوّت واستمر في الكفاح!». إن عبارة «كونوا هادئين، فأنتم سادة» التي يقولها الاقتراع العام للشعب، هي سلاح ذو حدين. بالتأكيد إنه سلاح الشعب من غير دماء، وهو الفاعل من دون تمرد، لكنه كذلك سلام المغفلين، وهو طريقة أخرى لمصادرة سيادة الشعب لفترة تفويض انتخابي مقبلة، لأن ليس هناك اطمئنان. وعلّمنا تشتت النظام الديمقراطي كم أن سيادة الشعب هي الشيء الأكثر خفاء ولا مرئية.

---

(104) Victor Hugo: *Discours sur le suffrage universel*, 20 mai 1850, in: *Combats politiques et humanitaires. Anthologie et commentaires*, Choix de textes, préface et dossier thématique par Gérard Gengembre, Pocket Classiques; 6254 (Paris: Pocket, 2002), p. 208.

على الرغم من اعترافه بقيمة الاقتراع العام وضرورته، يشير هوغو إلى اختلالاته الممكنة، ويشخّص ثلاثة شروط من أجل اعتبار أي تصويت مشروعًا: «كي يكون اقتراع سياسي مشروعًا، فإنه لا بد من ثلاثة شروط ضرورية: أولًا أن يكون التصويت حرًا، ثانيًا أن يكون التصويت واعيًا، وثالثًا أن يكون العدد صادقًا»[105]. وبغض النظر عن الشرطين الأول والثالث، تبقى الحاجة الملحة إلى النظام الديمقراطي في ضمان شروط التصويت الواعي، إذ ليس هناك اقتراع مشروع إذا لم يوجد «الحق المسبق للجميع في الاستنارة قبل التصويت»[106]. «إذًا، الحرية ثم الحرية في الاستنارة بالوسائل المختلفة، عبر التحقيق والإعلام والكلمة والنقاش»، فمن دون هذا الشرط، لن يفعل التصويت غير أن يعزف محاكاة ساخرة مهلكة، ويتحول إلى «عذر الجبناء» وإلى «درع أمان الضمائر غير الشريفة»[107]. أما أمارتيا سِن، وهو ليس المنظّر لديمقراطية الحقوق أو الفرص فحسب، لكن أيضًا لديمقراطية القدرات، فذهب بعيدًا في ضرورة الكلمة المطلعة والقادرة على التفكير في اتخاذ القرار، أي القادرة على أن «يكون لها وزن» في النقاش. إن الديمقراطية التداولية هي بالتأكيد ديمقراطية حقيقية، على عكس الديمقراطية الشكلية المثبتة في الحق في التصويت. ويجب أن تكون لنا القدرة على اتخاذ القرارات «المطلعة والحصيفة» متى كان ذلك ممكنًا. بيد أنه في ديمقراطية القدرات، لا يكفي الحق الوحيد في التعبير، فما يهم هو الولوج المتساوي لكل مواطن بأن «يزن» أكثر في النقاش العام، وبعبارة أخرى، أن يدرك أن كلمته أُخذت في الحسبان. ويرى أمارتيا سِن أن فكرة الديمقراطية المتقدمة تتوقف على قدرة أو حرية حقيقية لدى كل فرد في الجماعة للتعبير عن رأيه، والإعلان عنه في إطار النقاش الديمقراطي. ولأن الحق في الكلمة لا يكفي، فإن الرهان يقضي بأن نضمن لهذه الكلمة شيئًا من الفاعلية، ويجب أن يكون لنا الحق في أن نؤثر في النقاش وفي الفعل السياسي. على كل واحد أن يمكنه، بشكل تقليدي جدًا، ألا يتعرض لأنواع الضغط كلما تكلم، وألا يكون

(105) Hugo, «Napoléon,» p. 98.

(106) Ibid., p. 100.

(107) Ibid., p. 102.

ملزمًا بأن يلائم خياراته مع تطلعات ممثلي الإدارة العامة... والأهم من ذلك، على كل فرد أن يصبو إلى حق إقرار شرعية الكلمة المواطنة؛ فعلى المواطن أن يتمكن من تحويل كلمته - وهي رأي بسيط - إلى مرافعة مدنية. من هنا ضرورة الدروس في الدعم والمناصرة، أي عودة الحظوة للفن البلاغي، حيث تنسجم الفصاحة مع المتطلبات والكفايات الديمقراطية.

أخلاقيات الشأن السياسي: عدم اكتمال العدالة والشجاعة

إن أهم ما أثاره فيكتور هوغو هو استحالة فصل الأخلاق عن السياسة في الديمقراطية. سموها إن شئتم فضيلة مدنية، أو مشروعية، أو وعيًا سياسيًا، أو شجاعة، لأن حصر الديمقراطية في جانبها الإجرائي الوحيد يعني إنكارها. وأمثال شارل لوي نابليون ممن أرادوا ممارسة هذا الإنكار كثيرون. «إن الاقتراع الحر والأرقام الصادقة لا يمثلان غير الجانب المادي من الموضوع، فيما يبقى الجانب الخلقي معلقًا. ثم هل هناك جانب خلقي؟ بالتأكيد أيها الأمير، وإنه بالضبط الجانب الحقيقي والأهم في قضية 2 كانون الأول/ ديسمبر»[108]؛ إذ بعد الاقتراع، تبقى الأخلاق الضامن الوثيق للاشتغال الجيد للديمقراطية، إذ هي ليست عقيدية، لكنها تمثل الرابط، وثمرة النسب الفلسفي والإنساني للديمقراطية، وأن الوعي الخلقي إنما هو المسمى الثاني «للضمير الإنساني»، وحصن المقاومة الأخير. «من يعارض؟ من لا يسمح؟ ومن يمنع؟». أيها السيد بونابرت، يتابع الشاعر، «نحن الأسياد، وفي حوزتنا ثمانية ملايين ناخب من أجل هذه الجرائم، واثنا عشر مليون فرنك من أجل أطباق المتع؛ ولدينا مجلس شيوخ والسيد سيبور[109] واحد من أعضائه، لدينا جيوش ومدافع وقلاع، وأكثر

(108) Ibid., p. 105.

(109) ماري دومينيك أوغست سيبور (Marie Dominique Auguste Sibour) (1792-1857) رجل دين فرنسي سيمَ أسقفًا ثم مطرانًا على باريس. عيّنه نابليون الثالث عضوًا في مجلس الشيوخ في عام 1852، وهو الذي عقد زواج الإمبراطور في عام 1853. اغتاله مختل عقلي طعنًا بالسكين في داخل كنيسته. (المحرر)

من قاض مثل ترولون[110] وكلهم منبطحون، وأكثر من باروش[111] راكع على أربع، وإننا طغاة وكليو القدرة، وقد ينتصب أمامك شخص ضائع في الظلام، عابر سبيل، مجهول يقول لك: لن تفعل هذا مستقبلًا. إن هذا الشخص، هذا الفم الذي يتكلم في الظل، والذي لا نراه لكن نسمعه، هذا العابر المجهول والوقح هو الضمير الإنساني»[112]. وهنا ندرك خاصية الوعي الذي يمارس قول الحقيقة، وإنها كلمة الديمقراطية الأخيرة، من غير قوة بالمرة، وخارج أي عنف، لكنها ببساطة غير منفصلة عن الكمال الديمقراطي الأول (entéléchie démocratique). «هوذا الضمير الإنساني بحق، وأكررها، إنه غير مرئي، لكنه أقوى من جيش، وأكثر عددًا من سبعة ملايين وخمسمئة ألف مقترع انتخابي، وأعلى من مجلس شيوخ، وأكثر تدينًا من مطران، وأكثر علمًا من السيد ترولون في القانون، وأكثر نشاطًا في تجاوز أي عدالة من السيد باروش، وهو يخاطبكم بصيغة المفرد أيها العاهل»[113]. وأما أولئك الذين يخاطبون اليوم الأمير بصيغة المفرد فهم، للأسف، مجرد مستشارين وليسوا ضمائر على الإطلاق.

على العموم، إن ما يدينه هوغو تمامًا هو رؤية بذاتها عن الإنسان المتحرر من العقد، لأن المسألة هي هنا بالضبط. فالديمقراطية تكون غير مكتملة بمعنى أنها تدرك دومًا النقص الذي أُسست عليه، فتبقى الوعي بالنقيصة، وبالأفضل الذي يجب رصده، وبالفجوة بين المبادئ والممارسات. وما إن تعتقد أن

(110) ريمون تيودور ترولون (Raymond-Théodore Troplong) (1795-1869)، رجل قانون وسياسي فرنسي شارك في كتابة النص الأول للدستور وعينه نابليون الثالث في مجلس الشيوخ في عام 1852، وهو الذي كان أفتى دستوريًا بشرعية انقلاب لوي بونابرت في 2 كانون الأول/ ديسمبر 1851. (المحرر)

(111) بيار جول باروش (Pierre Jules Baroche) (1802-1870)، محام وسياسي فرنسي عينه نابليون الثالث بعد الانقلاب نائبًا لرئيس الهيئة الاستشارية ثم نائبًا فرئيسًا لمجلس الدولة مع الحق بالمشاركة في اجتماعات وأعمال الوزارات. رئس مجلس الدولة من 30 كانون الأول/ ديسمبر 1852 إلى 23 حزيران/ يونيو 1863. كلّف بالدفاع عن أفكار وسياسات الحكم أمام مجلسي النواب والشيوخ. (المحرر)

(112) Hugo, «Napoléon,» p. 107.

(113) Ibid.

مغامرة الفجوة انتهت، حتى تتلف، وتؤبد خصوصًا أنظمة غير عادلة، وتنحاز تاليًا إلى عدم الاكتمال. وهو مفهوم يذكرنا بنظرية عدم اكتمال العدالة كما صاغها أمارتيا سِن[114]. ورأينا أن الديمقراطية ليست في نظره مسألة ميكانيكية تخص إجراءات تجميع الآراء الفردية، وإنما هي مسار مداولات، حيث الكل مدعو إلى تقديم مساهمته الناشطة. بهذا المعنى، لا يدافع أمارتيا سِن عن مفهوم منتظم للديمقراطية، حيث يكفي أن تتخذ الأكثرية قرارًا ليتم الحسم في المشكلات كلها بشكل نهائي. وعلى العكس، تسير رؤيته إلى جانب تكوين مستمر للمجتمع، ولانتظاراته وقيمه. وبناء عليه، يجب ولوج عصر القدرة البناءة للديمقراطية الحقيقية، لأن قيمة المعايير الاجتماعية وجودتها تعتمد بدرجة أقل على جودة مضمونها، منها على قدرتها أن تنبع من تمرين حازم لتداول الرأي. ويجب على الديمقراطية أن تكون ضمنية وأداتية وبناءة[115]. ومن أجل تحقيق هذا، يُفترَض أن يكون كل فرد قادرًا على الدفاع عن رأيه، ويتوافر تاليًا على مهارات خطابية جديرة باسمها. أخيرًا يجب على هذه الكلمة، مهما كانت ذكية، أن تكون مشروعة ومعترفًا بمشروعيتها في الكلام. ففي أغلب الأحيان، لا يكون المواطن وحده معترفًا به، ولا تكون كلمته مشرعنة إلا ضمن بنية جماعية، وأحزاب سياسية ونقابات. ثم إنه توجد «لدى الدولة وظيفة إعادة توزيع الموارد البشرية الحاملة للمعرفة والسلطة بهدف تزويد الفاعلين المعنيين كلهم». وبناء عليه، ينبغي للدولة ألا تسعى إلى فرض روايتها الخاصة عما يجب القيام به في ما يخص الفعل العام، لكن أن تتعرف إلى معنى العدالة عند الفاعلين المحليين وأن تسعى لتوسله، لأن العدالة، في مجال الديمقراطية، يصنعها عدة وليس واحدًا، بل هي إنجاز ما هو جماعي وتقدمي، وهي تنبني مع العدد والزمن، إذ هي ليست موضوعة بشكل مسبق. إذًا، يبدو الاعتراف بتعدد المفاهيم الممكنة للعدالة، الشرط حتى لانتشار أهلية التداول، بدل أن يكون عاملًا في شلل العمل الجماعي.

---

(114) يُنظر: Amartya Sen, «Positional Objectivity,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22 (1993); R. Salais, J.-M. Bonvin, N. Farvaque, E. Bénicourt, in: *L'Économie politique*, no. 27 (Juillet 2005).

(115) يُنظر: Jean-Michel Bonvin.

يرى أمارتيا سِن أنه يتعين أن نتداول ونتشاور لأسباب أخلاقية كما لأسباب موضوعية تتعلق بالفاعلية والفعلية، فوحدها فكرة يتم تبنيها على قاعدة تعددية تكون فاعلة، لجهة التعبير الديمقراطي، ومشروعة وبالتالي فاعلة. ففي منطق أمارتيا سِن، لا يمكن أن يدعي المشرع أنه يراقب بلورة القواعد بشكل حصري. ومع ذلك، ليس من المفيد أن نظن أن التصور المتشدد للديمقراطية التداولية عند أمارتيا سِن يرادف المثل الأعلى مفرط النشاط للحياة الإنسانية، لأن من لا يرغبون في المداولة لن يتأثروا بما يترتب عنها، وبعبارة أخرى، يجب تمثيلهم، بطريقة أو بأخرى، ضمن هيئات بلورة المعايير الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إن قوة نظرية أمارتيا سِن هي في التفكير وإظهار كيف يمكن أن نبادر إلى الفعل والقرار في إطار جمعي متعدد، بمعنى آخر، أن نفكر في ديمقراطية فعالة بمقدار ما هي متعددة وتشاركية. ومرة أخرى، فإن التعددية، والمشاركة، والمداولة تؤسس للمشروعية الديمقراطية، أي للسيادة، والقدرة، والسلطة الديمقراطية. فمن غير مشاركة، تبقى الديمقراطية من دون مشروعية وبغير فاعلية، وهنا نقف على حجة تنهض من الإيطيقا كما من الشأن السياسي.

لا يمكن التعددية في أي حال، وفق ما يرى أمارتيا سِن، أن تكون عاملًا في شلل العمل الجماعي، وإنما هي، على العكس، عامل في إضفاء الشرعية على العمل السياسي، لأن الاعتراف بالتعددية لا يتطابق مع اعتبار الذاتية أو النسبية الثقافية، وأن مفهوم «الموضوعية الموضعية» يحتل موقعًا مركزيًا في استدلاله: إن المعرفة العلمية بأي موضوع ترتكز على الموقف أو المنظور الذي يعتمده الملاحظ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الاستدلال الأخلاقي. من هنا تأتي ضرورة مضاعفة المواقف والمنظورات بغية الحصول على موضوعية لن تكون موضعية حصرًا. فليس هناك موضوعية مطلقة عند أمارتيا سِن، الأمر الذي يستدعي أن تكون الهيئات الديمقراطية أقل «موضعية» ما أمكن. وهذا ما يؤكد إذًا أن التعددية تعتبر شرطًا ملازمًا للديمقراطية والأخلاقيات والفاعلية السياسية.

من هنا، يتخذ أمارتيا سِن لنفسه قاعدة ديمقراطية وأخلاقية عندما لا يقيم «معيارًا وحيدًا ونهائيًا» للعدالة، وإن عدم اكتمال نظريته في العدالة يبدو شرطًا

لتحيين رؤيته لبناء الديمقراطية. ولا يحق أبدًا للخبراء أن يصادروا تعريف الاشتغالات القيمية، إذ من المفروض أن يكون موضوع النقاشات العمومية، «لأن المشاركة العمومية، كتب أمارتيا سِن، في نقاش التقويم - بأشكال واضحة أو ضمنية - هي بُعد جوهري بالنسبة إلى الديمقراطية، وللاختيار الاجتماعي المسؤول». بهذا المعنى، يرفض أمارتيا سِن أن يمنح مضمونًا جوهريًا لنظريته في العدالة: لأن ما هو عادل لا يتحدد مسبقًا، وإنما يبنى في خلال المداولة الديمقراطية. من هنا، فإن تصور أمارتيا سِن للعدالة بنائي في الأساس، إذ يعتبر من إنجاز المستقبل. ويصح الشيء ذاته في الشجاعة التي تحيلنا حقًا على الماضي، والتي قد تنهض من تقليد ديمقراطي؛ ثم إن ترسانة الأيقونات الديمقراطية تؤسس أخلاقياتنا الجمعية، من «الرجال العظام» حتى الجندي المجهول. لكن ما قيمة أخلاقيات الشأن السياسي إن رسخها القدماء وشيدوها إلى الأبد؟ الحق أن عدم الاكتمال يخبرنا كذلك بحقيقة نظرية الشجاعة.

شجاعة ونضال ووعي

بتعابير هوغولية، تعتبر نظرية العدالة والشجاعة في الوقت نفسه إنجاز ذلك الزمن الحميم الذي يحيلنا على الوعي الخلقي، معنى الأبدية ذاك. وهي (النظرية) بالتالي تمثل خيمياء عدم الاكتمال. «إن الحيوان كائن كامل، وإن ما يصنع عظمة الإنسان، لكونه غير مكتمل؛ ولكونه يحس عبر أسئلة كثيرة أنه خارج الكمال المنتهي؛ ولكونه يشعر بشيء أبعد من ذاته، وبشيء أقرب إليها. هذا الشيء الذي هو أقرب وأبعد إلى الإنسان، هوذا اللغز، إنه [...] عالم الأخلاق»[116]. وبطبيعة الحال إذًا، فإن الرعايا، ممن هم من دون عقد، محررون من هذا، ويعتقدون أنه بفضل تحررهم يفرشون سرير الحرية، بينما هم لا يشيدون غير «سيادة مخصية»[117]، وقوة خارقة لا تقوى على فعل شيء غير أن تتحرر من عالم الأخلاق وتخطئ عدم الاكتمال الذي يصنع قدر الديمقراطية

(116) Hugo, «Napoléon,» p. 108.

(117) Ibid., p. 36: «Il a pris la France et n'en sait rien faire. En vérité, on est tenté de plaindre cet eunuque se débattant avec la toute-puissance».

كله. «السيد لويس بونابرت، أنتم لا تعرفون مفهوم الخير والشر، وهذا يجعلكم في موقع سيطرة على الجنس البشري. نعم، أنتم إنسان مرعب، وهنا سبب عبقريتكم [...]، وإني أعترف، أن هذا هو في جميع الحالات، سبب [...] قوتكم»[118]. ويختم فيكتور هوغو: «إن مفهوم الخير والشر غير قابل للذوبان في الاقتراع العام، وإنه ليس من مهمة الاقتراع أن يجعل من الخطأ صوابًا ومن غير العادل عادلًا، إذ إننا لا نُخضع البتة الضمير الإنساني للأصوات»[119]. وحده هذا الضمير يحفظ جوهر الديمقراطية، ويظل يقظًا ولو ضاع في الظلام، «ليحترق في عزلته»، ولتعصف أصوات الاقتراع إلى أعلى، لكن الضمير، على الرغم من اضطرابه، يظل «مستقيمًا وخالصًا صوب السماء».

يبدو التوصيف شاعريًا وشبه رومانسي، وغير فعال عند بعضهم، إلا أن فيكتور هوغو لم يكن شاعرًا كباقي الشعراء، فهو لا يترك أبدًا الجبهة، وإن قوله بشاعرية النار لا يعفيه من القبض على المشعل، وإنه ذلك الصوت الشجاع الصادق في قول الحق الذي يدين الفضيحة ولا يستسلم لها أبدًا. ها هو يقول: «إن هذه الشعلة، هي التي تنير الورقة التي أكتب عليها في ليل منفاي في هذه اللحظة»، أو يقول أيضًا: «إن ذلك الصوت الذي يتظاهر في الظل، إنه صوتي، وإني أصرخ اليوم، لا تشككوا في هذا، وإن الضمير الإنساني العام كله يردد معي: إن لويس بونابرت اغتال فرنسا! إن لويس بونابرت قتل والدته»[120]. والحق أن الهجوم كامل ووجهًا لوجه، وإن الشاعر يقيم الدليل هنا على شجاعة أدبية وخلقية من غير نقيصة أو خلل. وعلى الرغم من أن فيكتور هوغو يعرف جيدًا ثمن الأفعال الشجاعة من هذا القبيل، لكنه لن يلقى أشد العقاب كما حصل مع سقراط، إنما العقاب سيطال رمزيته، لأن الأنظمة الديمقراطية إذا كانت لا تحكم بالموت، فإنها تخلق الموت المدني. «إن واحدة من فضائل القسم للسيد لويس بونابرت، أن هذا القسم ينزع منكم أو يعيد إليكم، بحسب موقفكم منه قبولًا أو رفضًا، المواهب والاستحقاقات والصلاحيات. فأنت

(118) Ibid., pp. 108-109.

(119) Ibid., p. 110.

(120) Ibid., p. 112.

أستاذ للغة اللاتينية والإغريقية، أد القسم أو تُعزَل من منبرك؛ فأنت لا تعرف اللاتينية والإغريقية. وأنت أستاذ البلاغة، أد اليمين أو ارتعد [...] ستتوه في الأنحاء ما بقي من عمرك [...]. وأنت أستاذ الطب، أد القسم، فمن دونه لن تعرف كيف تجس نبض المحمومين. لكن، هل سيكون هناك تلامذة نبهاء إذا ما غادر الأساتذة الجديرون؟ المسألة خطرة عندما يتعلق الأمر بالطب، وماذا سيكون عليه مصير المرضى؟ ثم من هم المرضى؟ إن الأمر يخص المرضى حتمًا. والأهم أن الطب يؤدي القسم للسيد بونابرت».

يتقاطع فيكتور هوغو هنا، مرة أخرى وبقوة، مع ألكسيس دو توكفيل: «إن من بين الأدوات الغليظة التي كان الطغيان يستعملها قديمًا، السلاسل والجلادين؛ لكن في وقتنا الراهن، فإن الحضارة أتقنت حتى الاستبداد نفسه، الذي يبدو أنه ما عاد لديه ما يتعلمه. [...] وهكذا، فإذا كان الأمراء قد جسدوا العنف ماديًا، فإن جمهوريات الوقت الراهن الديمقراطية حولته إلى شأن ثقافي مثله مثل الإرادة البشرية التي تريد إخضاعها. ففي ظل الحكم المطلق للفرد، يعنف الاستبداد الجسد بغلظة كي ينفذ إلى النفس، لكن هذه الأخيرة، بينما هي تحاول الإفلات من ضرباته، تسمو فوقه في مجد. يختلف الأمر مع الأنظمة الديمقراطية في مقاربتها للاستبداد، إذ هي تترك الجسد جانبًا وتتوجه مباشرة نحو النفس. وهكذا، لا يقول السيد في هذا الصدد: عليكم أن تفكروا كما أفكر أو تموتوا؛ إنه يقول: أنتم أحرار بأن لا تفكروا كما أفكر؛ فحياتكم وممتلكاتكم ستبقى في حوزتكم، لكنكم ستصبحون أشخاصًا غرباء بيننا منذ اليوم. ستحتفظون بامتيازاتكم في المدينة، لكنها لن تفيدكم في شيء، لأنكم إذا ما تحايلتم على اختيارات المواطنين، فلن يسمحوا لكم بهذا، وإذا اكتفيتم بمطالبتهم ولو بالتقدير، فسوف يرفضونه لكم. وستعيشون بين البشر، لكن فاقدين لحقوقكم في الإنسانية، وحين تقتربون من أقرانكم، سينفضّون من حولكم كما لو أنكم دنسون؛ أما أولئك الذين يؤمنون ببراءتكم فسيتركونكم، لأن الناس ستتركهم بدورهم، فتقدموا في سلام، إني أترك لكم الحياة، لكني أتركها لكم كأسوأ من الموت»(121).

(121) Tocqueville, *De la démocratie en Amérique. I*, chap VIII, «Du pouvoir qu'exerce la majorité en Amérique sur la pensée».

الركض عبر العبث لرجل من دون شجاعة

غالبًا ما تكون السيادات المخصية مسهبة في الخطاب إلى حد الإطناب، إذ في غياب الفعل السياسي الوازن، تزدهر النشاطات التواصلية أكثر، كما يمارس الآخرون هواياتهم. وقد نهتز غضبًا ونثور مرارًا، إلا أننا لا يمكن أن نترك مكان السلطة شاغرًا، أو لنقل بالأحرى الأغورا[122] (agora)، فقد يغرق آخرون في خضمها؛ إذ في غياب الفعل والبناء، يجب علينا أن نؤثث فحسب. وقد كتب فيكتور هوغو: «حقًا إن هذا الديكتاتور يهتز غضبًا ويثور، فأنصفوه؛ فهو لا يهدأ ولو لحظة؛ وإنه يشعر بالعزلة مذعورًا والظلمات من حوله؛ وأما أولئك الذين ينتابهم الخوف ليلًا، فيغنون بينما هو يتململ، يحنق، يضرب كل شيء، يلهث وراء المشروعات، يصدر مراسيمه عندما لا يقدر على الإبداع، يبحث عن ستر تجميلي يحجب تفاهته، وهكذا في حركة دائمة، لكن للأسف، فهذه العجلة تدور بلا فائدة»[123]. وقد يفهم بعضهم أنه عن قصد جميل الفعل أن تجمّل ستر تفاهتك، لكن لا شيء من هذا صحيح، لأن الشرط اللازم من أجل البقاء في السلطة هو تجميل حجاب التفاهة، ولأنه من صميم المهمة السياسوية أن تحافظ على وهم الفعل. وهكذا ينخرط المهرّج الممسرِح (histrion) ذو الكاريزما اللامدنية في الوهم، في الليل كما في النهار، من دون أن يتقن المهمة أبدًا، بل يسعى دومًا إلى جلب انتباه العموم بهدف التلاعب بالرأي بشكل أفضل. «إن هذه المتفرقات هي التي تحكم فرنسا، هاكم أشكال الإبداع كلها! أين هو الحس السليم؟ أين العقل؟ أين الحقيقة؟ فليس هناك أي جانب من العقل المعاصر على صحة سليمة لم يُصدَم، وليس هناك من فتح عادل لهذا القرن لم يلق على الأرض ولم يكسر، حتى أصبحت أشكال الشذوذ كلها ممكنة. إن ما نشهده منذ 2 كانون الأول/ ديسمبر هو ركض لرجل رديء هارب عبر العبث». من أين لنا بأفضل تعبير عن ركض جامح لزعيم من دون

---

(122) الأغورا (Ἀγορά – Agorá) وتعني مكان الاجتماع والجمعية وهي الساحة العامة ومركز الحياة السياسية والفلسفية والروحية والرياضية في مدن اليونان القديمة. تقال اليوم عن فضاء معلوماتي تبادلي. (المحرر)

(123) Hugo, «Napoléon,» p. 36.

قدرة يخلط بين التواصل والسياسة ليفقدهما معناهما معًا؛ لأن التواصل يظهر كأداة جد ضرورية ومكملة للسياسة؟

إذا لم يكن الأمر غير ركض فحسب، فإنه قد يبعث على الشفقة وأقل منه على القلق في النهاية. ثم إنه من عادة صغار الزعماء السياسيين أن يكونوا متحايلين ماهرين على الخير العام. وعلى عكس الممثل الهزلي، لا يحصد المهرج الممسرِح السياسي التصفيقات فحسب، إذ تمثل أكبر شروط بقائه الانتخابي، لكنها ليست ضمانته، لهذا فهو مدعو إلى إرساء ماكينة مالية تظل مشتغلة طوال فترة التفويض، لا لخدمة فرنسا، لكن لانتفاعه الشخصي. «إن لهؤلاء الرجال، أي الشرير وشركائه، سلطة هائلة لا مثيل لها، سلطة مطلقة لامحدودة، كافية لأن تغير وجه أوروبا، وإنهم يستعملونها من أجل المتعة، حيث يشكل الإثراء والمتعة نمط اشتراكيتهم. لقد أوقفوا الميزانية على الطريق العام، وفتحوا خزائن المال، وإنهم يملؤون حقائبهم ليوزعوا المال السهل لمن يرغب فيه»[124]. وهكذا تضاعفت ميزانية تسيير الحكومة وقصر الإليزيه، وكذلك تمت تسوية الأجور والرواتب إلى حدها الأقصى. «وإن حفل زفاف غاماش[125] سيكون في رحاب الإليزيه».

تبين العودة الدورية للزعماء السياسيين المثيرين للشفقة إلى أي حد يكون الشر هو الابتذال الوحيد. وعلى الرغم من أن التاريخ عرف مثل هذه التجارب، فلا تزال الدروس هي نفسها، بل تبعث على مزيد من الرثاء لما نشهد أن ممالقي هذا القرن لا تعترضهم ولو أقل الأخطار. إنهم تمكنوا أن يخلقوا من المال والمصلحة الحقيرة في الثروات البورجوازية أولى دعوات السلمية المزيفة، وهو ما تداركناه في ما بعد، لما علمنا أن الاقتصاد إنما هو حرب تحمل مظاهر السلم. «كم هو بائس هذا الابتهاج بالمصالح وأنواع الجشع التي يتم إشباعها في معلف 2 كانون الأول/ ديسمبر؟ بربكم، دعونا نعيش، دعونا نعقد صفقات

---

(124) Ibid., p. 37.

(125) لعل الكاتبة تقصد شخصية المفتش أرمان غاماش من شرطة مقاطعة كيبيك، بطل الروايات البوليسية المعروفة للكندية لويز بني. (المحرر)

تجارية، ونضارب في أسهم الزنك والسكك الحديد، ونكسب المال، صحيح أنه شيء دنيء، لكنه ممتاز، حيث إن كل تورع أقل هو ليرة ذهبية أكثر، فدعونا نبيع أرواحنا بهذا السعر». إنها الأزمنة الأولى لرأسمالية غير أخلاقية وغير منظمة لم يُعَد توزيع ثمارها بعد. وكان لا بد من انتظار الجمهورية الثالثة للبدء في قلب هذا الإفقار الذي وُلد مع العولمة الصناعية الأولى. وحتى هذا الحين، فقد كدسوا المال ولهثوا للوصول إلى الإليزيه من أجل أن يغتنوا على حساب المال العام. إن هناك «حشدًا من الموالين المقدامين يحاصرون قصر الإليزيه ويلتفون حول الرجل. وبجانب بونابرت الأول، يقف جونو[126] (Junot) يتحدى رشات القذائف التي تتحدى بدورها رشات الوحل بالقرب من الثاني. ثم ماذا يضيرهم إن تقاسموا معه هوانه وذله ما داموا سيتقاسمون معه ثروته؟ فالأمر منوط بمن يقوم بهذه التجارة من تلقاء نفسه وبأشد ما يكون من الوقاحة الكلبية، ومن بين هؤلاء هناك شباب يمتلكون عينًا صافية ونقية، ومظاهر العمر المعطاء كلها، وهناك شيوخ يتملكهم ذعر واحد: أن لا يحصلوا على المكانة التي يلتمسون في الوقت الملائم، وأن لا يلحقهم العار قبل الموت»؛ إذ في غياب قسمة القدر، هناك مهر الجمهورية، حيث الكل يأمل في استرداد بعض الخيرات المخصصة للجماعة، وهو ما سيشكل سعادة أسمى: أن تستمتع وحدك بخيرات هي في الأصل للجميع. إن لكل فرد سعره، وإن خزينة الدولة تتوافر على ألعاب أطفال متعددة. «فهناك من يمنح نفسه محافظة، ومن يرغب في مَكْتَب مُحَصِّل الضَّرَائِب، ومن يريد الحصول على قنصلية، وآخر على سفارة، وآخر يريد مكتب تجارة تبغ، الكل يرغب في المال، بعضهم أكثر، وبعضهم أقل، لأن تفكيرهم يتركز على الراتب، لا على الوظيفة، حيث كل واحد يمد يده، والكل يعرض نفسه، ومن يدري؟ فقد نحدّث ذات يوم آلة تقيس علاقة الضمائر بالمال»[127].

---

(126) جان أندوش جونو، دوق أبرانتس (1771-1813) الملقب أيضًا بـ «العاصفة». شارك في الثورة الفرنسية الكبرى برتبة رقيب ثم تعرف إلى نابوليون بونابرت وصار سكرتيره الخاص. خاض جميع حروب الثورة الفرنسية والحروب النابليونية وصار جنرالًا وعيّن حاكمًا على إحدى المقاطعات الإسبانية. أصيب باختلال عقلي ونفسي قبل وفاته. (المحرر)

(127) Hugo, «Napoléon,» p. 136.

سلسلة الشجاعة المتصلة: شجاعة العاهل والحكومة والشعب

قد نعتقد أن السيادة معيبة وأن الحكومة فاضلة، لكن في مجال الديمقراطية، على الرغم من التباين بينهما، إلا أنهما يرتبطان معًا تمامًا. وطبعًا، فن الحكم لا يعني السيادة، ونحن نصف في الأغلب سيادة الشعب بصورة سلبية[128]، على اعتبار أنها لا تحكم وإنما تمارس الرقابة على الحكم. ثم إن العقد الاجتماعي كما حدده روسو لم يتوقف عن تذكيرنا دومًا بالتمييز بين «الإرادة العامة» و«فن الحكم»، حيث السلطة التشريعية من جهة، والسلطة التنفيذية من جهة أخرى. لكن التمييز، مرة أخرى، لا يلغي العقدة، «لأن ما يهم روسو بالضبط أن يميز وأن يجمع في آن بين هذين العنصرين (لهذا، فهو كلما بسط التمييز، وجد نفسه مجبرًا على أن ينكر بشدة أن هذا التمييز ليس تجزئة لسيادة العاهل). وكما بالنسبة إلى أرسطو، فإن السيادة، أو الـ kyrion [129]، هي في الوقت نفسه إحدى عبارات التمييز، وما يربط في عقدة لا تنفسخ بين الدستور والحكومة. وإذا كنا نشهد اليوم على هيمنة ساحقة للحكومة والاقتصاد على السيادة الشعبية التي أفرغت من كل معنى تدريجًا، فربما لأن الديمقراطيات الغربية هي بصدد دفع ثمن إرث فلسفي أخذته وهضمته من غير أن تستفيد من جردة مكاسبه. إن سوء الفهم الذي يقضي بأن نتصور الحكومة مجرد سلطة تنفيذية يعتبر من أكبر الأخطاء ذات العواقب الوخيمة في تاريخ الفلسفة الغربية». ومن باب التذكير، فإن القول الذي يمارس الحقيقة هو قول شجاع على اعتبار أنه يرفض آليات التجريد التي تقضي بتغيير المبادئ الديمقراطية إلى مجرد كلام مأثور غير فاعل،

---

(128) يُنظر أعمال بيار روزانفالون (Pierre Rosanvallon).

(129) وردت باليونانية في الأصل وهي تعني التسيّد، أي ممارسة السيادة أو الرقابة أو الإحاطة كما الإله. ومنها اللقب الذي يطلق باليونانية على المسيح أو حتى الإله: Kyrios، وكان في الأصل يعني رب البيت. ومنها في التراتيل المسيحية الشرقية عبارة كرياليسون أو قورياليسون (Kyrie eleison - Κύριε ἐλέησον) أي يا رب ارحم. لم يكن عند الإغريق كلمة حكم وحكومة (government)، ثم استخدموا لاحقًا كلمة politeia بمعنى الدستور المؤسس للمدينة أو الناموس الذي يحكمها، وكلمة (archia) المشتقة من (Ἄρχων) أو الحاكم الأعلى (ومنها التسميات الدينية مثل أرشمندريت، والمطران (archbishop) الذي هو أعلى درجة من الأسقف (bishop)، وبعدها استخدموا الاسم kratia والفعل kratein، المشتقين من Kratos (Κράτος) التي صارت تعني السلطة الحاكمة. (المحرر)

لأن ما يهم في مجال الديمقراطية ليست تلك المبادئ الديمقراطية التي تبقى تقريرية بحتة في آخر المطاف، لكن ذلك الرابط مع الممارسات الديمقراطية الذي تستدعيه وتقتضيه، وإن ما هو أساسي هو هذا الرابط، وهذا التمفصل، وهذه الجدلية بين عالم أفكار وعالم ممارسات عملية.

إن التجريد، على العكس، هو الذي يسود في الوقت الحالي، حيث يبذل المرء جهده كله كي يفصل بين حقل المبادئ وحقل الممارسات، وبين الإجراءات والثقافة، وبين النظام والدستور، وبين الحكومة والسيادة. «إن التفكير السياسي للحداثة يضيع خلف تجريديات فارغة مثل القانون والإرادة العامة والسيادة الشعبية، من غير أن يعطي جوابًا عن المسألة تاركًا إياها لكل وجهة نظر قاطعة، هي وجهة نظر الحكومة وتمفصلها مع العاهل. [...] إن سر السياسة المركزي ليس السيادة وإنما الحكومة، وليس الإله وإنما الملاك، وليس الملك وإنما الوزير، وليس القانون وإنما الشرطة؛ أو بالضبط، الآلة الحكومية المزدوجة التي يقيمونها ويبقونها قيد الحركة»[130]. لهذا السبب فإن شركاء العاهل، ووزراءه، وجيوشه، ومماليقه هم خطرون ومجحفون تمامًا مثله، ولهذا السبب أيضًا، وهذا من حسن الحظ، قد تعود الحكومة الديمقراطية فاضلة، أي بصيغة أخرى مهتمة بممارسة اقتصاد عام لا يضر بالشعب، وذلك عندما ترجع لتنتسب من جديد إلى السيادة الوحيدة التي يمثلها الشعب.

أحسن فيكتور هوغو الإحاطة بهذه العلة عند نواب أو موظفي العاهل. أما في ما يخص المزايدة الأمنية، على سبيل المثال، فإنه لا بد من الاعتراف بأن العصور تحاكي نفسها بسخرية (يسخر بعضها من بعض). «هل تحبون الجندي؟ وضعنا منه في كل مكان»، هذا ما سيكون عليه دور الشرطي في أيامنا؛ إذ «يطيب للفرد أن يكون جنديًا، لكن لا يطيب له أن يكون مواطنًا. لقد اختفى أنموذج المواطن الجندي قرين أزمنة الجمهورية الأولى، وصار الأمن دولتيًا لا مدنيًا، قبل أن يصير مهنيًا، للأسف. «وفي الوقت نفسه، يُنزع من هذا الجيش التعس شرفه». وكذلك الشأن في صفوف الشرطة عندما يتم تكليفها بما

(130) Agamben et al., pp. 11-12.

هو كله أمني، أي قمعي لا وقائي. يعم من حولنا شعور بالاستسلام، حيث تعب بعضهم ويأس الآخرون، وبالتالي لا تكافل ولا تضامن بل دناءة عند كلهم، حيث تدبير المكائد[131] (jésuitisme) والاستبداد العسكري (caporalisme) هما هذا النظام كله»[132]. وهذا إن دل على شيء فعلى المزج بين نزعة خلقية خاطئة وعقيدة تعليمية صحيحة من أجل تحشيد عسكري أفضل للأنفس ولنسخها الدنيوية أي الآراء. عندئذ، سيعلم الشعبويون كيف يتهمون بالعلل الغوغائية كلها أولئك الذين يستاؤون منها. «وبلغة لويس بونابرت، فإن الكفاح من أجل الحرية والعدالة والحق، وإن النضال من أجل قضية التقدم والحضارة وفرنسا والإنسانية، وإن المطالبة بإلغاء الحروب وعقوبة الإعدام، والاهتمام بالإخاء بين البشر والإيمان بالقسم الذي تمت تأديته، وكذلك التسلح من أجل دستور البلد والدفاع عن القانون، إنما هذا كله يسمى غوغائية. وهكذا، فنحن غوغائيون في القرن التاسع عشر كما كنا متسولين في القرن السادس عشر»[133]. في الواقع، يريد الشعبويون القول لمعارضيهم لكَم هو جميل أن نرغب في الأفضل، لكن شريطة أن نتوافر على الوسائل... وإلا، فإن الصمت والرضى بالأسوأ هو في الأخير السبيل الآمن من أجل سياسة فاعلة. صحيح إنه من الممكن دائمًا أن نحدد كمية الأسوأ، فهو مادة قابلة للقياس تمنح نتائج مقنعة.

على الرغم من أشكال التشهير المرعبة كلها، لم يستسلم فيكتور هوغو لا للأسوأ ولا للأفضل الموهم المضلل، لكنه راهن على يقظة الضمير الواعي، وعلى ساعده المسلح، الشعب. «من كلمة الله خرج خلق الكائنات؛ ومن كلمة الإنسان سيخرج مجتمع الشعوب»[134]، وإن لويس بونابرت هو «أبكم

(131) يرد مصطلح النزعة اليسوعية نسبة إلى جماعة يسوع أو اليسوعيين التي كانت من ألد أعداء الفلاسفة وفولتير حيث كتبت القواميس والمعاجم الفرنسية تعريفًا لليسوعي بأنه من يدبر المكائد بدهاء وخبث. وقد استخدم هوغو كما أبناء عصره المصطلح بهذا المعنى. راجع قاموس روبير الطبعات القديمة السابقة على العام 1966. (المحرر)

(132) Hugo, «Napoléon,» p. 38.

(133) Ibid., p. 42.

(134) Ibid., p. 92.

العناية الربانية»، وإن الشر شأن رهيب، لكن يمكن صرعه. وكما يُسقط انتهاء التصفيقات المهرج الممسرح، تُسقط المطاردة بالصياح بكل تأكيد الزعيم المزيَّف. بل والأفضل من ذلك أن حكم التاريخ، وإن لم يكن عاجلًا، ففي الأقل هو قطعي. «فلا يذهب به الخيال إلى أنه سيصل إلى مصاف كبار اللصوص التاريخيين، لأنه راكم أهوالًا على أهوال. [...] إنه سيظل خسيسًا. [...] فإذا استبد كان مهرجًا، وإذا جعل من شخصه إمبراطورًا فسيصبح مضحكًا، وهذا ما سيقضي عليه، وسيكون مصيره أن يرفع كتفيه في وجه الجنس البشري. [...] إنه يصبح بشعًا، وسيظل يبعث على السخرية، وهذا ما في الأمر كله، لأن التاريخ يسخر ويصعق. [...] ولن يكون في مقدور المهرج غير أن يجره من أذنيه للوقوف أمام الأجيال المقبلة»[135]. إن حكم التاريخ هو بالتأكيد فوز أول، بينما النشوة الصحيحة تكمن في رفض هذا الأمر الواقع، لأن النشوة الوحيدة هي في جانب الشجاعة. وهكذا لن يصطف فيكتور هوغو إلى جانب المحبطين أو المتخصصين في علم الانحطاط، لكنه سيظل إنسانًا يمارس قول الحقيقة. «فليرتح بالكم، إنني سأنوب عنكم جميعكم في القيام بالمهمة، ولأجلكم جميعكم سأقلب الأرض». إن الشر خبيث بالتأكيد، وماكر خصوصًا، وإن لويس بونابرت أضعف النفوس و«قلّص من حجم قلب المواطن»[136]، لكن ممارسي قول الحقيقة ينتمون إلى سلالة أخرى، سلالة الذين «لا يُروَّضون ولا يُهزَمون»، و«إن مفسدة الرفاهية المادية» لن تبصم بتوقيعها أبدًا على نهاية أخلاقيات الديمقراطية.

الطريق الوحيدة لتخليد الديمقراطية وتأبيدها هي الشجاعة، والإيمان المدني؛ ليس المسيح المخلص، وإنما الشعب، الشعب هو العناية الإلهية. «لن نسمح لهم أبدًا بهزيمتنا، يعلمنا الشاعر. إن اليأس هو هروب، فدعونا ننظر إلى المستقبل»، لأن النتيجة الحتمية لصحيح القول الممارس قول الحقيقة يكون خطابًا غير منحط، وأساس الكلمة في مجال الديمقراطية لن يكون غير

(135) Ibid., p. 131.

(136) Ibid., p. 136.

الشجاعة. إن التحاق الكلمة/ العقل (logos) بهذا المبدأ يجعله لا ينهزم ويصطف إلى جانب كره الكلمة/ العقل. إن الشجاعة هي براديغم في داخله القول الديمقراطي يناقش ويتناقض، لكنه يظل نقيًا خالصًا غير مزور، لأن موضوع الديمقراطية لا يُعنى فحسب بابتكار الحق، على اعتبار أن الديمقراطية نفسها هي «الآخر للحق المعطى»، لكن أيضًا بابتكار اللغة المصاحبة له. إن «قصة سقراط وأفلاطون كلها تحدث في هذا السياق، أي البحث عن سيادة الكلمة/ العقل (أو القول الرسمي: اللوغوقراطية logocratie) التي ينبغي أن تضع حدًا لعيوب الديمقراطية»[137]. فعندما لا تكون الديمقراطية مبنية على أساس حقيقي، فإنه يلزمها أن تجد لنفسها أساسًا يضمن لها قاعدة صلبة غير مدنّسة أو معطّلة. إن الشجاعة ليست الفضيلة وإنما هي فاتحة الفضيلة، وهي الجهد الأبدي، والعافية، وإرادة أن لا نسمح للانحطاط أن ينتصر بكل سهولة. «يعيب أفلاطون على الديمقراطية أنها لم تتأسس في الحقيقة، وأنها لا تتمكن من إنتاج عناوين مشروعيتها الأولى. ثم إن الارتياب من آلهة المدينة - والارتياب من الآلهة والأساطير عمومًا - يفتح على إمكانية التأسيس على قاعدة الكلمة/ العقل (على قاعدة كلمة/ عقل logos يصير فيه الإله theos المجهول في المفرد، اسمًا آخر له)»[138]. وهذا هو الرهان إذًا: أن نخفف من عيب حقيقة التأسيس الديمقراطي، وذلك باستبداله بتأسيس يمتح من لوغوس ينتسب إلى ممارسة قول الحقيقة.

في المقابل، يرقد في داخل الإنسان الشعبوي، في أغلب الأحيان، إنسان رجعي يرغب في فضح أشكال الأفول كلها. وإذ يتعذر عليه فضح النظام، فهو يفضح اللوغوس. وهكذا يشرع باب النميمة، فنتهم ذكاء العصر بهدف أن ننزع منه امتيازاته كلها بطريقة أفضل. «لنعمل كي لا نسقط في الورطة الفظة التي تقضي بلعن القرن الذي نعيش وفضحه. وإذا كان إيرازم قد نعت القرن السادس

(137) Agamben et al., p. 80.

(138) Ibid., p. 82.

عشر بـ «براز الأزمان كلها» (fex temporum)، فإن بوسوييه[139] قد وصف القرن السابع عشر بـ «الزمن الرديء والصغير»، بينما وصف روسو القرن الثامن عشر بأنه «هذه النتانة التي نعيش». بيد أن الخَلَف ناقض أقوال هذه العقول المشهورة، فقال لإيرازم: إن القرن السادس عشر قرن عظيم، وقال لبوسوييه: إن القرن السابع عشر قرن عظيم، وكذلك قال لروسو: إن القرن الثامن عشر قرن عظيم»[140]. والحال أن الإنسان الذي يمارس قول الحقيقة يستمد شجاعته بخاصة من كونه يقبل «ببساطة وسكينة أي موضع تضعه فيه العناية الإلهية»، لأنه يعرف كيف يرى دائمًا الأفق من خلف كومة التبن، و«بإمكاننا نحن أبناء القرن التاسع عشر أن نقول إن القرن التاسع عشر ليس كومة تبن. فمهما تكن أشكال خزي اللحظة الراهنة كلها، ومهما تكن ضربات مد وجزر الأحداث التي تصيبنا، ومهما يكن الهجر الظاهر وخمول العقول الموقت، فلا أحد منا، نحن الديمقراطيين، سينكر هذا العصر البديع الذي نحيا، أوليس إنه عصر نضج الإنسانية؟»[141]. ثم إن هناك رجالًا آخرين سيصلون دومًا لإنقاذ الرجال. وهذا من روعة الشأن السياسي وبؤسه، وهذا من روعة الأخلاقيات وبؤسها.

---

(139) جاك بينين بوسوييه (Jacques-Bénigne Bossuet) (1627-1704) رجل دين ولاهوتي وخطيب فرنسي اكتسب شهرة واسعة كواعظ كنسي، وخطيب شعبي استغلَّ الاستياء الاجتماعي. كان إكليريكيًا واسع العلم والاطلاع، وأصبح مربيًا وأستاذًا خاصًا لابن ملك فرنسا لويس الرابع عشر، وأسقفًا على مو أو ميوكس .وكان الناس في أرجاء فرنسا المختلفة يتوقون إلى سماع هذا الرجل يلقي مواعظه، ولما طلب إليه الملك إلقاء إحداها في البلاط في عام 1661، لبّى بوسوييه الطلب بإلقاء موعظة طويلة كان لها تأثير كبير في جميع الذين استمعوا إليها، وحركت مشاعر جميع رعايا الكنيسة. كان تقيًا، ورعًا، عالمًا وناقدًا عنيفًا لكل أعضاء الكنيسة الذين لا يتبعون النهج القويم، لا يبالي بمن يهاجم، ولم يذعن لأولئك الذين هاجمهم في سبيل مصلحة دين الدولة. كتابه الأشهر هو **مقالة في التاريخ العام** (Discours sur l'histoire universelle) (1681) وقد اعتبره الكاثوليك إعادة أو طبعة ثانية لكتاب القديس أغسطين «مدينة الله». (المحرر)

(140) Hugo, «Napoléon,» p. 147.

(141) Ibid.

خاتمة

لأنها تجربة سياسية وخلقية، فردية وجماعية، في مسار التنشئة والتلقين والتدرّج، فإنه كان ممكنًا أن تصاحب «نهاية الشجاعة» علامة استفهام.

الحال أن «نهاية الشجاعة» هي من دون يقين: فكل فرد، وكل عصر من التاريخ سيعرف أهوال مثل هذا المسار، إذ هو مسار التوهين والإحباط العميق.

هناك مسارات تنشئة وتلقين لا تنهض في مرجعيتها على الشأن الديني والمقدسات التي تحيل على الدهري المدنس، هي مسالك مباطَنة (immanence) حيث التعالي (transcendance) يبدو أكثر شحوبًا.

هنا على هذه الأرض تقدّم الشجاعة أوراق اعتماد خبرة تجربتها والتسوية الخلقية - السياسية الضرورية التي لا يمكن الفرد ولا الديمقراطية أن يتخليا عنها.

إن اختبار الشجاعة يفلح حقًا في ربح الرهان الذي يحيل على «النوع» (species) وعلى الاستثناء في آن. وإذا كان كل فرد يخوض اختبار التوهين والإحباط، وإذا كان كل فرد يدرك ما هو مألوف وعادي في «نهاية الشجاعة»، إلا أن الجميع لن يختبر الشجاعة ذاتها.

إذا كانت محاكاة الشجاعة تبدو غير محتملة، فإنه لا يوجد في المقابل نظرية طبيعية للشجاعة، فالشجاعة أمر نتعلمه، والتعلم لا نهاية له.

إن ملحمة الحرب العالمية الثانية تحكي، وفقًا لتشرشل[1]، عن فوضى الشجاعة، أكان ذلك في فقدانها أو في إعادة امتلاكها. إنها «حرب غير ضرورية»، حرب كان «من السهل جدًا تجنبها» لو أنها لم تكن ثمرة مباشرة سامة لغياب الرؤية والشجاعة عند النخب. إنها فترة تاريخية رهيبة حيث «تقوى خبث الأشرار من ضعف الفضلاء». ذلك أن النصائح الداعية إلى الاحتراز والرزانة حيال «مجنون ذي عبقرية مفترسة» يمكنها أن تقود إلى المصيبة؛ إذ ليس اللؤم وحده سمة الشعوب القوية، وإنما الشجاعة أيضًا، كما أن أخلاقيات الشجاعة إنما هي حماية ضد القصور الديمقراطي. وهكذا، فإن الاشتغال على عدم تزوير الفضائل الديمقراطية قد يتحول إلى مغامرة إصلاحية. وإذا كانت النموذجية المضادة تلائم السلطة الحاكمة، فإن الأمر لا ينطبق على السياسة، إذ ليس هناك ما هو مستدام غير الأنموذجية، ولهذا فإن الديمقراطيات تبني ديمومتها على قاعدة ممارسة الشجاعة.

إنها قضية شجاعة أو أخلاقية الهوية الوطنية. ثم إن تشرشل بقي يؤمن في شعبه وفي شجاعة الآخر حتى في أعلى لحظات الخيانة. وقد عانى من أجل «الشعب الفرنسي المقدام»[2]، وظل يحتفظ بمشاعر الاحترام تجاه «عبقرية فرنسا»، فوحدهم الجبناء لا يأملون شيئًا من الآخرين؛ فأن نكون أنموذجيين، معناه كذلك أن نؤمن بنموذجية الآخر. ومع ذلك، فقد كتب تشرشل في تلك اللحظة «لقد كنا وحيدين بالتأكيد».

إن دراسة الشجاعة السياسية والخلقية تتقدم كرهان نظري كاشف، على اعتبار أنها تقول المعيار والقاعدة عبر غيابه وندرته، وتقول الاستثنائية عبر تحققها، وإن دراستها (الشجاعة) هي جزء من نظرية أخلاقية للشأن السياسي أشمل. وفي الحالة الاستثنائية، فهي تقول كل شيء عن التاريخ الفردي والجماعي للبشر.

---

(1) السير ونستون ليونارد سبنسر تشرشل (Sir Winston Leonard Spencer-Churchill) (1874 – 1965) هو رئيس وزراء المملكة المتحدة بين عامي 1940 و1945 (إبان الحرب العالمية الثانية). وفي عام 1951 تولى تشرشل المنصب ذاته إلى عام 1955. يُعد تشرشل أحد أبرز القادة السياسيين الذين ظهروا على الساحة السياسية البريطانية والدولية في خلال القرن العشرين. (المحرر)

(2) Winston Churchill, *Mémoires de guerre 1919-1941* (Paris: Tallandier, 2009), pp. 17, 22, 346.

المراجع

Books

Agamben, Giorgio. *Qu'est-ce que le contemporain?*. Paris: Rivages, 2008. (Collec. Rivages Poche «petite bibliothèque»; 612)

_______ et al. *Démocratie, dans quel état?*. Paris: La Fabrique, 2009.

L'Amitié. Textes choisis et présentés par Dimitri El Murr. Paris: GF-Flammarion, 2001. (Collec. Corpus)

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1990.

Bachelard, Gaston. *Le Droit de rêver*. Paris: Presses universitaires de France, 1993; [1970].

Burton, Robert. *Anatomie de la mélancolie*. Éd. de Gisèle Venet. Paris: Gallimard, 2005. (Collec. Folio; 4255)

Churchill, Winston. *Mémoires de guerre 1919-1941*. Paris: Tallandier, 2009.

Claudel, Paul. *Art poétique: Connaissance du temps. Traité de la conaissance du monde et de soi-même. Développement de l'Eglise*. Paris: Mercure de France, 1907.

Le Comique. Textes choisis et présentés par Véronique Sternberg-Greiner. Paris: GF-Flammarion, 2003. (Collec. Corpus)

De quoi Sarkozy est-il le nom?. Paris: Lignes, 2007.

Drei, Henri. *La Vertu politique: Machiavel et Montesquieu*. Préf. de Laurent Loty. Paris: L'Harmattan, 1998. (Collec. Ouverture philosophique).

Épictète. *Entretiens*. Livre III.

Foucault, Michel. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres, tome II. Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard/ Le Seuil, 2009; [1984]. (Collec. Hautes Études).

Honneth, Axel. *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Préf. d'Olivier Voirol. Paris: La Découverte, 2006.

Hugo, Victor. *Combats politiques et humanitaires. Anthologie et commentaires*. Choix de textes, préface et dossier thématique par Gérard Gengembre. Paris: Pocket, 2002. (Pocket Classiques; 6254).

_______. *Les Contemplations, livre II: L'Âme en fleur*.

_______. *Le Droit et la loi et autres textes citoyens*. Préface de Jean-Claude Zylbertsein. Paris: UGE, 2002. (Collec. 10/18)

_______. *Les Misérables*.

_______. *Œuvres complètes:* Paris: R. Laffont, 1987. (Collec. Bouquins)

Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses universitaires de France, 1959.

_______. *L'Ironie*. Paris: Flammarion, 1999; [1964]. (Collec. Champs)

_______. *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris: Seuil, 1980.
Tome I: *La Manière et l'occasion*.
Tome II: *La Méconnaissance. Le malentendu*.
Tome III: *La Volonté de vouloir*.

_______. *La Mort*. Paris: Flammarion, 1999; [1977]. (Collec. Champs)

_______. *Le Pur et l'impur*.

_______. *Traité des vertus I: Le Sérieux de l'intention*. Paris: Flammarion, 1983. (Collec. Champs; 132).

_______. *Traité des vertus II: Les Vertus et l'amour*. Nouvelle éd. remaniée et augmentée. Paris: Flammarion, 1986. (Collec. Champs; 163-164)

_______ & Béatrice Berlowitz. *Quelque part dans l'inachevé*. Paris: Gallimard, 1987. (Collec. Folio)

Lash, Christopher. *La Culture du narcissisme. La Vie américaine à un âge du déclin des espérances*. Trad. de M. L. Landa. Paris: Flammarion, 2006; [1979]. (Collec. Champs)

Machiavel. *Le Prince*.

Montaigne, Michel de. *Les Essais*.

Mounier, Emmanuel. *Traité du caractère*. Paris: Éditions du Seuil, 1946. (Collec. Esprit. La Condition humaine)

Nietzsche, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. révisée de G. Bianquis. Paris: GF-Flammarion, 1996.

La Paix. Textes choisis et présentés par Mai Lequan. Paris: GF-Flammarion, 1998. (Collec. Corpus)

Pasini, Willy & Donata Francescato. *Le Courage de changer*. Paris: Odile Jacob, 2003.

Platon. *Apologie de Socrate*.

Sartre, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1988; [1938]. (Collec. Folio; 805)

Sennett, Richard. *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris: Le Seuil, 1979.

Simonin, Anne. *Le Déshonneur dans la République. Une Histoire de l'indignité 1791-1958*. Paris: Grasset, 2009.

Smoes, Étienne. *Le Courage chez les Grecs: D'Homère à Aristote*. Bruxelles: Ousia, 1995. (Collec. Cahiers de philosophie ancienne; 12).

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique. I, Institutions des États-Unis*. Paris : C. Gosselin, 1835.

_______. *De la démocratie en Amérique. II, Fonctionnement de ces institutions: Vie politique*. Paris: C. Gosselin, 1840.

La Volonté. Textes choisis et présentés par Philippe Desoche. Paris: Flammarion, 1999. (Collec. Corpus)

Periodicals

L'Économie politique. no. 27 (Juillet 2005).

Paperman, Patricia & Sandra Laugier. «Le Souci des autres. Éthique et politique du care.» *Archives de sciences sociales des religions*. no. 136 (2006).

Sen, Amartya. «Positional Objectivity.» *Philosophy and Public Affairs*. vol. 22 (1993).

فهرس عام

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -